

AUTOMNE 2005

La paroisse



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre national du livre
et du Centre National de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 49 AUTOMNE 2005

LA PAROISSE
GENÈSE D'UNE FORME TERRITORIALE

DOSSIER COORDONNÉ
PAR DOMINIQUE IOGNA-PRAT ET ÉLISABETH ZADORA-RIO

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) imprimés en double interligne. Les notes seront numérotées en continu. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les citations figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; après une virgule, titre d'ouvrage en italique ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, lieu et date d'édition ; après une virgule, pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italique ou souligné ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, année ; après une virgule, pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italique).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; après une virgule, le titre du texte (en italique) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. ».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE

N° 49 AUTOMNE 2005

LA PAROISSE
GENÈSE D'UNE FORME TERRITORIALE

ESSAIS ET RECHERCHES

Médiévales 49, automne 2005, p. 5-10

Dominique IOGNA-PRAT
Élisabeth ZADORA-RIO

FORMATION ET TRANSFORMATIONS DES TERRITOIRES PAROISSIAUX

Ce numéro thématique de *Médiévales* est le fruit d'un atelier organisé à Tours les 2 et 3 septembre 2004 par le Laboratoire Archéologie et Territoires (UMR 6173 CITERES) avec le concours de l'Université François-Rabelais et celui d'ARCHEA [1]. Cet atelier faisait lui-même suite à plusieurs manifestations importantes sur le thème de la paroisse, ou, plus précisément, sur la mise en place des centres paroissiaux : le séminaire d'archéologie chrétienne tenu à l'École française de Rome (19 mars 1998) [2] ; les XXXIes Journées Romanes de Saint-Michel de Cuxà (5-12 juillet 1998) [3] ; et le colloque international organisé par l'UMR 5136 FRAMESPA à Toulouse (21-23 mars 2003) [4].

Comparé à ces trois collectifs récents, le propos du présent numéro est différent dans la mesure où il cherche à mettre l'accent sur la relation entre centres paroissiaux et territoires, au point d'articulation entre, d'une part, l'histoire des structures d'encadrement religieux et, d'autre part, celle de l'habitat et de l'occupation du sol. Il s'inscrit dans le prolongement des ateliers organisés par le Centre d'études médiévales d'Auxerre, en 1997 et 1998, sur la spatialisation du sacré dans l'Occident latin médiéval.

1. L'organisation matérielle de l'atelier a été assurée par Monique Ségura, et la mise au net des figures par Corinne Rupin (LAT, UMR6173 CITERES), que nous remercions de leur concours.

2. *Alle origini della parrochia rurale (IV-VIII secoli)*, P. PERGOLA dir., Vatican, 1999.

3. *La Paroisse pré-romane et romane. Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxà*, 30, 1999.

4. *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale, IVe-IXe siècles*, C. DELAPLACE dir., Toulouse, 2005.

Historiographie de la paroisse

L'idée que les territoires paroissiaux ont pris forme à une date très reculée remonte à la fin du XIX[e] siècle. Après d'Arbois de Jubainville et N. Fustel de Coulanges, qui voyaient dans les toponymes en *-acus* d'anciennes *villae* gallo-romaines à l'origine des villages médiévaux, P. Imbart de la Tour, en 1900, a suggéré l'hypothèse d'une filiation entre la paroisse et le domaine gallo-romain. L'idée a ensuite été reprise et systématisée par C. Jullian, dans les années 1920, lequel, pour reconstituer le territoire des *fundi* à travers le réseau communal, proposait de « rechercher la plus ancienne paroisse à laquelle la commune se rattache ; si cette commune est une paroisse mérovingienne ou carolingienne, il n'y a guère à douter qu'elle n'ait été à l'époque romaine, un territoire distinct : l'Église a adapté aux circonscriptions administratives de l'Empire aussi bien ses paroisses rurales que ses diocèses et ses provinces[5] ». Dans les années 1930, l'abbé M. Chaume reprend l'idée de la continuité territoriale du *fundus* gallo-romain à la paroisse médiévale et propose une méthode pour reconstituer ce qu'il appelle « la grande paroisse mérovingienne » en se fondant sur la toponymie et les vocables paroissiaux : les premières paroisses rurales établies dans les *vici* auraient reproduit la topographie religieuse des cités épiscopales : l'église-mère (*ecclesia matrix*), placée sous l'invocation des martyrs dont elle possédait les reliques, était entourée d'un nombre plus ou moins important d'églises secondaires dédiées à des saints dont la liste varie peu d'un diocèse à l'autre[6], et ces églises auraient à leur tour donné naissance à de nouvelles circonscriptions paroissiales[7].

L'analyse morphologique des limites communales n'intervient pas du tout dans le raisonnement de l'abbé Chaume – ce qui n'a rien de surprenant dans les années 1930, surtout si on considère les cartes disponibles à l'époque ; quand il parle de reconstitution des paroisses primitives, il n'envisage ni leur forme ni leur délimitation, mais l'évaluation approximative de leur étendue, qu'il juge équivalente à cinq ou six communes actuelles. Pour lui, il va de soi – il ne donne, en tous cas, aucun argument pour étayer cette hypothèse toujours implicite – que l'existence d'une église baptismale entraîne *ipso facto* celle d'une

5. C. JULLIAN, « Notes gallo-romaines : les terroirs ruraux », *Revue des études anciennes*, 1926, p. 143-144.

6. La Vierge, Jean-Baptiste, Pierre, Laurent, Martin et parfois un saint local.

7. M. CHAUME, « Le mode de constitution et de délimitation des paroisses rurales aux temps mérovingiens et carolingiens », *Revue Mabillon*, 1937, p. 61-73 et 1938, p. 1-9.

circonscription paroissiale : la mise en place du réseau paroissial est vue comme une suite de démembrements en cascade de la *parochia* primitive correspondant au diocèse. C'est une conception qui subsiste encore dans la bibliographie actuelle, par exemple chez M. Aubrun ou W. Berry [8].

Les premiers à s'intéresser à la morphologie des communes ont été les géographes ; on pense tout spécialement à l'article d'A. Meynier paru dans les *Annales de Géographie* en 1945, puis à la publication dans les *Annales ESC* en 1958 d'un travail cosigné par des historiens, des géographes, des économistes (entre autres, A. Meynier, É. Juillard, G. Duby, A. Piatier), à l'occasion de la publication de la première carte de l'ensemble des communes françaises au 1/500 000e et qui met l'accent sur ce que la taille et la forme des communes doivent d'une part aux conditions naturelles, d'autre part au contexte historique.

Les historiens ont ensuite été assez nombreux à utiliser l'analyse morphologique pour identifier les démembrements et reconstituer des paroisses primitives, voire des *villae* carolingiennes – le premier a été, semble-t-il, G. Fournier dans une série de travaux dont le plus développé est son importante contribution aux *Settimane* de Spolète en 1980 [9] ; M. Aubrun a repris cette méthode dans sa thèse sur le diocèse de Limoges et son livre sur la paroisse en France, où il va jusqu'à proposer une sorte de typo-chronologie des formes de paroisses, celles de l'époque mérovingienne étant vastes, et dotées de frontières naturelles et harmonieuses, alors que les paroisses créées aux XIe-XIIe siècles se caractériseraient par leur petite taille et leur forme tourmentée [10].

Le courant d'archéologie théorique connu sous le nom de *New archaeology*, qui s'est développé aux États-Unis dans les années 1960 et qui s'est ensuite diffusé en Europe, s'est un peu intéressé aux paroisses du point de vue de la modélisation des « territoires d'approvisionnement » (*site catchment analysis*). Cette méthode, directement inspirée de la géographie économique allemande du XIXe et de la première moitié du XXe siècle (représentée en particulier par von Thünen,

8. M. AUBRUN, *La Paroisse en France des origines au XVe siècle*, Paris, 1986. W. BERRY, « Southern Burgundy in Late Antiquity and the Middle Ages », dans C.L. CRUMLEY et W.H. MARQUARDT dir., *Regional Dynamics. Burgundian Landscapes in Historical Perspective*, Londres, 1987, p. 447-607.

9. G. FOURNIER, « La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo : espanzione e resistenze, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 28, Spolète, 1982, p. 405-575.

10. M. AUBRUN, *L'Ancien Diocèse de Limoges des origines au milieu du XIe siècle*, Clermont-Ferrand, 1981, et *op. cit.* n. 8.

Lösch, Christaller), se fonde sur l'analyse des distances pour tenter de déterminer les ressources naturelles disponibles pour un site donné. Dans cette perspective, A. Ellison et J. Harriss ont proposé, dans un article paru au début des années 1970, de voir dans les limites paroissiales « la fossilisation administrative du territoire d'approvisionnement des communautés rurales contemporaines de leur fixation »[11]. De même que l'article programmatique publié dans les *Annales ESC*, il est resté à peu près sans effet en dehors de l'étude de W. Berry sur le sud de la Bourgogne[12].

Enfin, le développement de l'archéologie de terrain, à partir des années 1970 et surtout 1980, a eu également des conséquences assez curieuses sur notre appréhension de la formation des paroisses. En effet, la multiplication des fouilles a révélé le caractère mouvant de l'habitat rural, tout à fait à l'opposé des hypothèses d'Arbois de Jubainville et de Fustel de Coulanges qui postulaient au contraire une grande stabilité depuis l'époque antique et une filiation directe entre le village médiéval et la *villa* gallo-romaine. On pourrait penser que le postulat corrélé, celui de l'ancienneté des limites paroissiales, aurait été remis en question peu après, mais cela n'a pas du tout été le cas, sans doute parce que l'archéologie a révélé, en même temps que la mobilité de l'habitat, la très grande ancienneté de la mise en place de certains parcellaires ou limites territoriales : fossé ou levée de terre remontant à l'Antiquité ou à la protohistoire, qui ont continué, parfois jusqu'à aujourd'hui, à remplir une fonction de limite.

Une bonne partie des arguments sur lesquels reposait l'hypothèse de l'ancienneté des terroirs paroissiaux à l'époque de C. Jullian et du chanoine Chaume sont donc devenus caducs aujourd'hui puisqu'ils reposaient sur le postulat de la stabilité de l'habitat rural depuis l'époque romaine ; mais ils ont été relayés, dans une certaine mesure, par des indices ponctuels de nature archéologique (par exemple, la longévité de certaines limites parcellaires) accréditant, de manière floue, l'idée que les limites de paroisses pourraient avoir été fixées à une époque très reculée.

Il semble donc nécessaire de distinguer soigneusement deux éléments qu'on a souvent tendance à confondre : d'une part, l'ancienneté de l'église paroissiale, d'autre part, celle du ressort paroissial. Il y a incontestablement, dès les ve-vi^{e} siècles, une hiérarchie des églises

11. A. Ellison, J. Harriss, « Settlement and land-use in the prehistory and early history of Southern England : a study based on locational models », dans D. Clarke dir., *Models in archaeology*, Londres, 1972, p. 952-968.

12. Cf. ci-dessus, n. 8.

rurales, entre celles qui ont le droit de baptiser et de célébrer les grandes fêtes du calendrier liturgique et celles qui ne l'ont pas ; mais cela n'implique pas pour autant l'existence d'une paroisse, c'est-à-dire d'une circonscription territoriale délimitée, même de façon approximative [13]. Si on revient aux sources en faisant abstraction du poids de l'historiographie, il apparaît que la notion de paroisse est encore tout à fait embryonnaire au IXe siècle et qu'elle n'arrive à maturité que vers les XIe-XIIe siècles. Sous sa forme achevée, tel qu'on le connaît à la fin de l'Ancien Régime, le réseau paroissial est un découpage continu et homogène de l'espace, qui enserre dans un même maillage les villes et les campagnes, et pour lequel on ne connaît aucun antécédent ; il résulte d'une transformation profonde des modes de représentation de l'espace [14].

Genèse d'une forme territoriale

Historiens et archéologues ont ainsi peu à peu remis en cause l'idée suivant laquelle les territoires paroissiaux ont pris forme à une date très reculée et que leurs limites sont encore inscrites, en dehors de quelques modifications mineures, dans la morphologie des communes actuelles.

Les auteurs des contributions réunies dans ce numéro de *Médiévales* proposent un nouvel examen de la notion de paroisse et de sa genèse. Sur la base des sources normatives, des actes de la pratique et de l'abondante documentation archéologique désormais disponible, ils se penchent sur les modalités concrètes de la mise en place des réseaux paroissiaux, abordant de façon systématique un objet d'étude historique qui oblige à s'interroger sur les formes territoriales propres aux sociétés médiévales. À partir de quelle(s) époque(s) la paroisse

13. C'est également une des conclusions de la thèse de F. HAUTEFEUILLE, *Structures de l'habitat rural et territoires paroissiaux en bas-Quercy et haut-Toulousain du VIIe au XIVe siècle*, Thèse de doctorat nouveau régime, université Toulouse II-Le Mirail, 1998.

14. Cf. A. GUERREAU, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans *L'État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, N. BULST, R. DESCIMON, A. GUERREAU éd., Paris, 1996, p. 85-101 ; ID., « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno "spazio" specifico », dans *Arti e storia nel Medioevo*, E. CASTELNUOVO, G. SERGI dir., I (Tempi, Spazi, Istituzioni), Turin, 2002, p. 201-239 ; ID., « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto Medioevo, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 50, Spolète, 2003, I, p. 91-115.

est-elle définie par un territoire ? Dans quelle mesure celui-ci participe-t-il de la sacralité du pôle ecclésial ? Quel a été le rôle des pratiques sociales, de la fiscalité ecclésiastique ou laïque dans la délimitation des territoires ? Dans quelle mesure, et à partir de quels critères, peut-on dire que les paroisses médiévales ont fossilisé des unités territoriales antérieures ? Peut-on dégager un processus commun ou, au contraire, une multiplicité de modèles régionaux ? Le mode de fixation des limites de paroisses urbaines est-il comparable à celui des paroisses rurales ? Quelles sont les caractéristiques physiques des limites paroissiales ? Quelle est leur valeur symbolique, juridique, fiscale ? Quel est leur degré de pérennité à travers les démembrements ou les absorptions de paroisses ? Enfin, comment s'effectue le passage de la paroisse à la commune et suivant quelles diversités régionales ?

De façons diverses, la plupart des contributions rassemblées dans ce numéro posent la question de la genèse de la paroisse en tant que forme territoriale. Comme le rappelle M. Lauwers, aucun texte antérieur au IXe siècle n'atteste l'existence de territoires paroissiaux. Encore s'en faut-il, et de beaucoup, pour que ce territoire soit doté de limites tangibles. Lorsque, dans les grands capitulaires épiscopaux des Théodulphe d'Orléans, Hincmar de Reims et autres Isaac de Langres, l'on se met à qualifier de « paroisse » le cadre de vie des « paroissiens » (qui est aussi une invention lexicale du IXe siècle), c'est essentiellement pour déterminer à quelle église les fidèles doivent *venir chercher* (un mouvement propre à suggérer, dès le départ, que la distance et les accidents topographiques sont au cœur de l'organisation des paroisses) les soutiens sacramentels de base (baptême, confirmation, confession, inhumation), mais aussi, et peut-être surtout, pour fixer le ressort de la dîme qu'il leur faut acquitter pour l'entretien des desservants et les nécessités de la fabrique ecclésiale. De ce point de vue, il est impossible d'étudier la genèse de la paroisse sans rappeler le rôle moteur joué par l'autel, l'église et le cimetière comme pôles structurants des formes de fixation et d'encadrement des populations au cours du Moyen Âge, spécialement à l'âge de l'*incastellamento* (P. Toubert) ou de l'« encellulement » (R. Fossier), qui est tout autant et peut-être plus celui d'un *inecclesiamento*, pour reprendre le mot de M. Lauwers [15].

Dominique IOGNA-PRAT et Élisabeth ZADORA-RIO

15. M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005 (Collection historique), p. 269-274.

Médiévales 49, automne 2005, p. 11-32

Michel LAUWERS

PAROISSE, PAROISSIENS ET TERRITOIRE. REMARQUES SUR *PAROCHIA* DANS LES TEXTES LATINS DU MOYEN ÂGE

Pendant longtemps, les historiens ont envisagé la paroisse, de manière presque naturelle, comme la circonscription ecclésiastique de base au sein d'une hiérarchie administrative et territoriale qui se serait mise en place au moment de la christianisation de l'Empire romain. Ils ont donc entrepris d'en faire l'histoire depuis les origines, au IVe siècle, jusqu'à la fin du Moyen Âge[1]. Le modèle dominant était alors celui de la « grande paroisse » ou « paroisse primitive » du haut Moyen Âge dont se seraient progressivement détachées des paroisses nouvelles ou secondaires, de taille plus réduite. Ainsi les médiévistes évoquaient-ils des « paroisses » mérovingiennes, carolingiennes, du XIe ou du XIIIe siècle, confortés par la présence de *parochiae* dans tous les textes de ces époques.

À partir des années 1980, plusieurs travaux ont toutefois attiré l'attention sur les phénomènes de rupture et de réorganisation qui ont marqué l'histoire médiévale du peuplement et de l'habitat, en soulignant notamment la dispersion et la fluidité des sites ruraux du haut Moyen Âge, sinon la déliquescence de la plupart des structures territoriales propres au monde antique, puis un lent mouvement de fixation des populations, en milieu rural, autour des églises et des aires funéraires. Or ce processus de fixation que Robert Fossier a désigné comme étant celui de la « naissance du village » paraît s'être tout

1. Modèle du genre : P. IMBART DE LA TOUR, *Les Origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, Paris, 1900, ainsi que l'article de M. CHAUME, « Le mode de constitution et de délimitation des paroisses rurales aux temps mérovingiens et carolingiens », *Revue Mabillon* 27, 106, 1937, p. 61-73.

d'abord manifesté par une « naissance de la paroisse », cette dernière étant en quelque sorte la face visible du village. La paroisse n'était donc plus, dans cette perspective, une réalité immuable, intrinsèque à l'organisation de la société chrétienne ; elle renvoyait à un phénomène complexe, caractérisé par trois éléments : le regroupement et l'ancrage des hommes à proximité des lieux de culte, la formation d'entités territoriales correspondant à ces regroupements, et enfin le maillage des territoires paroissiaux ainsi constitués dans un monde désormais plein.

Une sorte de consensus semble aujourd'hui régner parmi les historiens médiévistes pour réserver la notion de « paroisse » à l'entité territoriale correspondant à une communauté de fidèles [2]. Cet usage, qui ne semble toutefois pas s'être imposé chez tous les archéologues ni auprès des spécialistes de l'Antiquité chrétienne [3], ne doit pas masquer l'existence de réelles divergences, parmi les chercheurs, dans l'appréciation de la chronologie et des modalités du processus de territorialisation. Un certain nombre d'hypothèses sont avancées à ce propos dans ce numéro de *Médiévales*. Ma contribution donnera le point de vue de l'historien des textes confronté aux définitions médiévales et, de manière plus large, au vocabulaire de la paroisse : dans quelle mesure les usages du mot *parochia* renvoyaient-ils à une dimension territoriale ? Ces usages indiquent-ils des infléchissements au cours du Moyen Âge ?

Un petit *exemplum* suffira à illustrer toute l'importance des questions de vocabulaire, ainsi que la prudence dont il convient de faire preuve dans l'interprétation des textes. Les historiens qui soutiennent le caractère précoce de la mise en place des territoires paroissiaux invoquent notamment un canon du concile réuni à Tours en 461. Selon une traduction récemment proposée de ce canon, « il est bon de surveiller qu'un évêque ne tente de faire intervenir son autorité

2. Outre les contributions réunies dans ce numéro de *Médiévales*, cf. par exemple J. Avril, « La "paroisse" dans la France de l'an Mil », dans *Le Roi de France et son royaume autour de l'an mil.* Actes du Colloque Hugues Capet, Paris-Senlis, 22-25 juin 1987, M. Parisse, X. Barral i Altet éd., Paris, 1992, p. 203-218 (ici p. 203), et A. Dierkens, « Les paroisses rurales dans le nord de la Gaule pendant le haut Moyen Âge. État de la question et remarques critiques », dans *La Paroisse en questions. Des origines à la fin de l'Ancien Régime*, Athis-Mons-Saint-Ghislain, 1998, p. 21-47 (ici p. 24).

3. Cf. *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.).* Actes du Colloque de Rome, 19 mars 1998, Ph. Pergola, P.M. Barbini éd., Vatican, 1999, ainsi que *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale, IVe-IXe siècles.* Actes du Colloque de Toulouse, 21-23 mars 2003, C. Delaplace éd., Toulouse, 2005.

dans le territoire du ressort de son frère, de façon à pouvoir s'adjoindre des églises paroissiales extérieures à son diocèse, alors que les limites [des diocèses] ont été décidées par les Pères »[4]. On en déduit que diocèses et paroisses constituaient, dans la Gaule du ve siècle, des territoires délimités, bornés et stables. Cependant, si l'on retourne au texte latin du canon de Tours, on s'aperçoit, d'une part, qu'il n'y est aucunement question de « paroisse » ni même d'« église paroissiale » et que, d'autre part, la traduction que je viens de citer donne à ce canon un sens spatial qui force peut-être le texte. En fait, le concile de Tours recommande de surveiller les éventuelles interventions du « pouvoir » d'un évêque au détriment des prérogatives de l'un de ses « frères », ainsi que l'invasion par un évêque de « diocèses » qui ne sont pas les siens, car une telle attitude, est-il précisé, reviendrait à « transgresser les bornes mises par les pères »[5]. Cette dernière expression (*transgredere terminos a patribus constitutos*), qui rappelle le vocabulaire antique de l'arpentage et pourrait renvoyer à une procédure de bornage, est surtout une réminiscence de l'Écriture Sainte[6], fréquemment attestée dans les textes du haut Moyen Âge, le plus souvent sans connotation spatiale – l'expression est généralement employée de manière polémique, parfois pour condamner les « nouveautés » sur un plan doctrinal[7].

Qu'en est-il dans les textes où figure bien le mot *parochia* ? Il n'est pas possible, dans le cadre de cette brève contribution, de mener une véritable étude sémantique relative à la notion de paroisse ; je donnerai seulement quelques jalons en vue d'une telle étude, bien conscient que le parcours à travers les textes canoniques et les chartes que je propose dans les pages qui suivent est semé d'embûches, qui tiennent tout à la fois à la variété du lexique selon les régions et les époques (on a remarqué, par exemple, que le terme *parochia* est fréquent dans les conciles gaulois, mais exceptionnel dans les conciles

4. Ch. DELAPLACE, « Les origines des églises rurales (v^{e}-vi^{e} siècles). À propos d'une formule de Grégoire de Tours », *Histoire et Sociétés Rurales*, 18, 2002, p. 11-40 (ici p. 27).

5. « Placuit obseruari ut si quis episcopus in ius fratris sui suam conatus fuerit inserere potestatem ut aut **dioceses alienas transgrediendo terminos a patribus constitutos** peruadat » (*CC SL*, 148, p. 146). Voir aussi le concile de Clermont en 535 (*CC SL*, 148A, p. 107).

6. Cf. Prv 22, 28 (« ne transgrediaris terminos antiquos quos posuerunt patres tui »), ainsi que Dt 19, 14.

7. On la rencontre notamment, à l'époque carolingienne, dans les *Libri carolini* et, au moment de la réforme grégorienne, dans les libelles polémiques.

africains, qui lui préfèrent *plebs*), au problème de l'articulation des mots entre eux (un mot n'a de sens que dans un contexte, par rapport à d'autres mots) et à la question de la typologie documentaire (comme en témoigne le fréquent décalage entre le vocabulaire des actes dits de la pratique et celui, plus conservateur, des textes normatifs)[8].

Lorsque l'on examine les centaines d'occurrences médiévales du mot *parochia* (attesté dans le vocabulaire chrétien à partir du IVe siècle), un premier constat s'impose : fortement polysémique, ce terme renvoie à des réalités très différentes. Les dictionnaires de latin médiéval proposent les sens de « province ecclésiastique », « diocèse », « paroisse », etc., soit à peu près toutes les formes possibles de territoires ecclésiaux, en même temps que communauté d'habitants, membres d'une paroisse, et ensemble des droits paroissiaux[9].

Dans les contextes où ce sont plusieurs termes, hiérarchisés, qui renvoient à des lieux ou à des circonscriptions ecclésiastiques, *parochia* désigne en général l'échelon élémentaire, et fréquemment l'église rurale par rapport à l'église de la cité : le couple *parochia* vs. *ciuitas* est attesté dans plusieurs documents du haut Moyen Âge[10], et la *parochia* se trouve parfois explicitement qualifiée de *rustica* ou *rusticana*[11]. Pour autant, *parochia* semble toujours désigner un lieu de culte contrôlé par la hiérarchie ecclésiastique, bien distinct des églises privées ou patrimoniales qui sont plutôt nommées « chapelles » ou « oratoires »[12].

8. Ma contribution se fonde sur les ressources des bases de données textuelles disponibles (*CLCLT*-5, *MGH*-5, *PL* et chartes originales de l'ARTEM). Je remercie Benoît-Michel Tock qui m'a donné accès à la base de l'ARTEM.

9. Voir en particulier la longue notice consacrée à « Parochia » dans le plus riche et le plus récent de ces dictionnaires, le *Novum Glossarium Mediae Latinitatis*, J. MONFRIN dir., fasc. *Pars-Passerulus*, par A.-M. BAUTIER et M. DUCHET-SUCHAUX, Copenhague, 1989, col. 380-395.

10. Par exemple dans une chaîne de textes provençaux, en commençant par le concile d'Agde de 506 et surtout celui de Vaison en 529 : « ... nobis placuit, ut **non solum in ciuitatibus sed etiam in omnibus parrociis** uerbum faciendi daremus presbyteris potestatem » (*CC SL*, 148A, p. 78-79). Le texte est repris dans un sermon de Césaire d'Arles (I, 12) et, plus tard, au concile d'Arles de 813 (*MGH Concilia* II, 1, p. 251).

11. Attestations dans une lettre (VII, 6) de Sidoine Apollinaire († vers 490) et dans les capitulaires (cinq occurrences) de l'archevêque Hincmar de Reims († 882).

12. Voir par exemple le concile d'Agde en 506, c. 21 (*CC SL*, 148, p. 202) et celui d'Epaone en 517, c. 25 : « Sanctorum reliquiae in **oratoriis** uillarebus non ponantur, nisi forsitan clericus cuiuscumque **parrochiae** uicinus esse contingat, qui sacris cinerebus psallendi frequentia famulentur » (*CC SL*, 148A, p. 30).

Ce type d'usage de *parochia* est cependant loin de représenter toutes les occurrences du terme. Le mot était aussi fréquemment employé pour qualifier la communauté des fidèles rassemblée autour de son prêtre ou de son évêque, et, dans ce dernier cas, il se rapporte davantage à notre diocèse. L'utilisation de *parochia* pour désigner un diocèse est encore courante au XIe siècle, par exemple chez un Sigebert de Gembloux. Inversement, dans le haut Moyen Âge, *diocesis*, peu courant, avait désigné une subdivision de la *parochia*. Ces usages lexicaux faisaient dire à Victor Saxer qu'à haute époque, « la *parochia*, c'est le diocèse » et que « la *diocesis*, c'est la paroisse », l'emploi des termes étant « exactement contraire à celui d'aujourd'hui » [13]. Ce paradoxe n'explique toutefois pas grand-chose, surtout si l'on considère qu'il y a toujours eu des paroisses et que seules ont changé les conventions lexicales par lesquelles celles-ci étaient désignées. Il est préférable de ne pas poser a priori l'existence de territoires paroissiaux (que ceux-ci soient qualifiés par un terme ou un autre). On chercherait en vain, du reste, des attestations claires de tels territoires dans les textes du haut Moyen Âge. L'image qui en ressort est plutôt celle d'un système hiérarchisé de relations personnelles, mis au point et contrôlé par l'institution ecclésiale, supposant la soumission à l'évêque de prêtres et de groupes de fidèles.

« *Plebs* » et circuits paroissiaux

Dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, la paroisse est essentiellement une assemblée (*conuentus*) ou un peuple de fidèles (*plebs* ou *populus*). Les évêques réunis en 506 au concile d'Agde évoquent, en effet, l'« assemblée légitime et ordinaire » qui constitue les paroisses [14]. Quelques années plus tôt, le pape Gélase Ier, appelant les évêques d'Italie à ne pas bouleverser l'« état des paroisses », avait défini celles-ci comme les assemblées d'« un peuple dévot en vue de la régénération [c'est-à-dire du baptême] et de la consignation [du

13. V. SAXER, « Les paroisses rurales de France avant le IXe siècle : peuplement, évangélisation, organisation », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxà*, 30, 1999, p. 5-41 (ici p. 10). V. Saxer note que c'est vers le VIIe siècle que les deux mots tendent vers le sens actuel. Il n'en reste pas moins que l'on rencontre encore, ainsi qu'on vient de le dire, des *parochiae*-diocèses aux XIe et XIIe siècles. Cf. aussi Ch. DELAPLACE, « Les origines des églises rurales... », p. 17.

14. Concile d'Agde (506), col. 21 : « ... **parrocias**, in quibus **legitimus** est **ordinariusque conuentus**... » (*CC SL*, 148, p. 202).

saint-chrême] ». Gélase pouvait dès lors affirmer de manière péremptoire que ce n'est pas le territoire qui fait la paroisse ou le diocèse, mais bien l'assemblée des fidèles [15]. Un recueil de la chancellerie pontificale, le *Liber diurnus*, utilise, au VIIe siècle (ou au VIIIe siècle), dans un formulaire relatif aux dédicaces d'églises, l'expression *circumiecta plebs*, le « peuple se trouvant tout autour », pour décrire l'affluence, le jour de la cérémonie de dédicace, des fidèles dépendant d'une église (et résidant donc autour de celle-ci) [16], suggérant ainsi une sorte de projection spatiale de la *plebs*, c'est-à-dire de l'assemblée des fidèles, disposée de manière presque circulaire autour du point fixe que constituait le lieu de culte. Pour les évêques carolingiens, chaque « église » ou « paroisse » se voyait en tout cas attribuer une *plebs* [17].

Formant des *plebes*, les fidèles se trouvaient en même temps réunis dans des *plebes*, ainsi qu'on le disait en de nombreuses régions, comme l'Afrique d'Augustin [18], la Provence et, jusqu'à une date tardive, l'Italie centrale et septentrionale, ou encore la Bretagne (sous la forme *plou*). Comme l'indique le mot, la dimension territoriale n'est pas première dans la *plebs* du haut Moyen Âge : utilisé tout d'abord pour qualifier un rassemblement de fidèles, *plebs* se mit ensuite, de manière progressive mais non exclusive, à désigner l'église dont dépendaient ces fidèles, comme dans ce concile romain de 826 qui évoque des *plebes baptismales* (c'est-à-dire des églises baptismales) et fait allusion au *populus* d'une *plebs* (c'est-à-dire aux fidèles d'une église) ou dans ce capitulaire de 876, où les fidèles résidant dans les campagnes sont appelés à se rendre régulièrement *in plebe*, « dans leur église » [19]. Ce n'est qu'en un troisième temps que le mot *plebs*,

15. « Nulla igitur praesumptione **statum paroeciarum**, qui perpetuae aetatis firmitate durauit, patimur immutari [...] » Un peu plus loin : « ... ex qua semper ad regenerationem atque consignationem **plebs deuota conuenit**. Territorium etiam non facere diœcesim olim noscitur ordinatum » (fragmentum 17, éd. A. THIEL, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, t. 1, Brannsberg, 1868, p. 492-493).

16. *Liber diurnus Romanorum pontificum*, éd. T. VON SICKEL, Vienne, 1889, n° 20, p. 15.

17. Cf. la lettre, datée de 853, de l'archevêque Amolon de Lyon : « **Unaquaeque plebs in paroechiis** et ecclesiis, quibus attributa est, quieta consistat » (*PL* 116, 82).

18. Cf. S. LANCEL, « À propos des nouvelles lettres de saint Augustin et de la Conférence de Carthage de 411 : *Cathedra, Diocesis, Ecclesia, Parochia, Plebs, Populus, Sedes*. Remarques sur le vocabulaire des communautés chrétiennes d'Afrique du Nord au début du Ve siècle », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 77, 1982, p. 446-454.

19. Pour les deux attestations de *plebs*-église dans le concile romain de 826 : *MGH Concilia* II/1, p. 570 et 577. Le même concile utilise également *plebs* au sens de fidèles : « ... absentia episcopi plerumque fit calamitas plebis » (p. 570). *Plebs*-

qui était donc passé du sens de « fidèles » à celui d'« église », en vint également à qualifier le ressort ou territoire d'une église[20].

Ainsi, pendant longtemps, la réunion des fidèles fit et définit la *plebs* ou la paroisse, de même que l'autorité épiscopale exercée sur un certain nombre de *plebes* faisait et définissait le diocèse. Dans cette perspective, l'évêque devait se déplacer pour rendre visite aux groupes de fidèles et aux prêtres relevant de son gouvernement. La référence à cette relation personnelle et au déplacement qu'elle exigeait – d'une assemblée de fidèles à l'autre – représente l'un des usages les plus fréquents du terme *parochia* dans le haut Moyen Âge. Dans tous les documents, normatifs et narratifs, le déplacement de l'évêque est envisagé, depuis le VIe siècle au moins, comme une circulation ou circumambulation au sein de la paroisse (au singulier) ou parmi les paroisses (au pluriel) : *circumire / circuire parochiam* ou *per parochias*[21]. Cette circulation épiscopale, recommandée par les conciles gaulois, par des papes, comme Grégoire le Grand, par les synodes et les capitulaires carolingiens et bien d'autres textes, était justifiée par la nécessité de la prédication et de l'enseignement, par la volonté de procéder à la confirmation et de surveiller le *populus* ou la *plebs*[22].

église également dans le capitulaire de 876, donné à Pavie, sous le règne de Charles le Chauve (*MGH Capitularia regum Francorum* II, p. 102 : « ecclesias baptismales, quas plebes appellant »). Un autre capitulaire (Ravenne, 898) évoque les « plebes aecclesiasticae » (p. 110).

20. Cette évolution en trois temps (fidèles/église/territoire ecclésial) est donc plus complexe que ne le laissent penser les travaux de P. AEBISCHER, « La diffusion de *plebs*-paroisse dans l'espace et dans le temps », *Revue de linguistique romane*, 28, 1964, p. 143-165 (fort précieux), I. MAZZINI, « La terminologia della ripartizione territoriale ecclesiastica nei testi conciliari latini dei secoli IV e V », *Studi urbinati di scienze giuridiche, politiche ed economiche*, n.s. n° 27 - a. 43, 1974-1975, p. 233-266, et L. PELLEGRINI, « *Plebs* et *populus* in ambito rurale nell'Italia altomedioevale », dans *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di C. Violante*, 2 vol., Spolète, 1994, p. 599-632, qui partent d'une opposition simple *plebs*-fidèles/*plebs*-territoire et s'interrogent sur le passage d'un sens à l'autre.

21. Je ne peux donner ici les dizaines d'occurrences du « circuit » de l'évêque dans sa (ou ses) « paroisse(s) » (formule que relève la notice « Parochia » du *Novum Glossarium Mediae Latinitatis*, col. 383 et passim). Je prépare une étude sur la notion de « circuitus » dans l'Occident médiéval.

22. Selon un concile de 747 : « Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus **parrochiam** suam sollicite **circumeat**, **populum** confirmare et **plebes** docere et inuestigare... » (*MGH Concilia* II/1, p. 47). Un capitulaire du maire du palais Carloman, en 742, évoquait déjà la « circulation » de l'évêque parmi les fidèles pour la confirmation (*MGH Capitularia regum Francorum* I, p. 25). Et le capitulaire de 810-813 prescrit « ut unusquisque episcopus interim **circumeat parrochiam** suam docendo et ammonendo » (*MGH Capitularia regum Francorum* I, p. 174).

Le mot *parochia* fut donc utilisé de manière privilégiée pour signifier le lien qui devait se nouer entre des groupes de fidèles et l'autorité ecclésiastique ; ce lien, qui supposait des déplacements, se cristallisait autour des lieux de culte. L'association fréquente du mot *parochia* à l'idée de « circuit » et de « circumambulation » n'est sans doute pas sans rapport avec les « circuits » processionnels effectués, depuis l'Antiquité, par des pèlerins dont les parcours mettaient en valeur certains lieux de culte [23]. Elle renvoie également au rite de consécration des églises qui comportait, à partir des VIIe-VIIIe siècles, la réalisation d'une procession, qualifiée de *circuitus*, autour des édifices ecclésiaux [24] : de même que le « circuit » effectué par un prélat consécrateur instituait véritablement les églises ; paroisses et diocèses prenaient consistance par la circulation d'un évêque.

« *Terminum* » et paroissiens

Dans l'Occident carolingien, l'institution ecclésiale investit nombre de pratiques et d'institutions sociales qui lui étaient jusqu'alors demeurées extérieures. Afin de subvenir aux besoins d'une Église qui se voulait désormais omniprésente, les autorités affirmèrent le caractère obligatoire de la dîme (capitulaire de Herstal en 779, synode de Francfort en 794, synode de Salz en 803-804, capitulaire d'Aix-la-Chapelle en 813) ; de ce fait, des zones de prélèvement furent rattachées aux lieux de culte. Le capitulaire ecclésiastique de 810-813, repris dans les collections canoniques postérieures, évoque très explicitement le « territoire » (*terminum*) dont toute église devait désormais disposer et à l'intérieur duquel il lui fallait percevoir « la dîme des *uille* » (ce qui signifie que plusieurs *uille* pouvaient dépendre d'une église, ainsi que le confirme d'ailleurs, à la même époque, un formulaire relatif aux constructions d'églises) [25]. Hincmar de Reims répète

23. V. FIOCCHI NICOLAI, « *Sacra martyrum loca circuire* : percorsi di visita dei pellegrini nei sanctuari martiriali del suburbio romano », dans L. PANI ERMINI dir., *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, Rome, 2000, p. 221-230.

24. Voir notamment les premiers rituels : *Ordo quomodo ecclesia debeat dedicari* (= *ordo* 41, éd. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, t. 4, Louvain, 1961, p. 339-347) et *Ordo quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur* (= *ordo* 42, éd. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani...*, p. 397-402).

25. Capitulaire de 810-813, col. 10 : « Ut terminum habeat unaquaeque aecclesia, de quibus uillis decimas recipiat » (*MGH Capitularia regum Francorum* I, p. 178). Cette prescription est reprise dans la collection des capitulaires d'Anségise (I, 149 : *de termino ecclesiarum*) en 827, *MGH Capitularia regum Francorum*, n.s. I, p. 412.

cette prescription en 857-858, dans sa collection-traité *Sur les églises et les chapelles*, avant de rappeler qu'il est « impie », d'après l'« Écriture divine », de « déplacer les limites établies par nos pères (*terminos a patribus constitutos*) »[26] : ce faisant, l'archevêque de Reims faisait clairement le lien – peut-être pour la première fois – entre le territoire dépendant de chaque église (*terminum*) et l'injonction à ne pas déplacer ses limites (*terminos*) ; ainsi les passages de l'Écriture concernant les bornes à ne pas franchir se trouvaient-ils résolument interprétés en un sens territorial.

Ces territoires ecclésiaux, auxquels faisait allusion un nombre croissant de documents normatifs à partir du début du IXe siècle, furent parfois qualifiés de « paroisses ». Hincmar de Reims, qui interdit à maintes reprises les « divisions » de « paroisses », ainsi que l'ont montré Philippe Depreux et Cécile Treffort[27], recourt notamment à un texte, placé sous le nom d'un pape Denys (IIIe siècle), qui prescrit le respect de la répartition des « paroisses » et des « cimetières » (*parochias et cimiteria*) entre les prêtres. Selon ce texte, qui est en réalité une forgerie reprise au recueil des Fausses Décrétales (rassemblées peut-être dès 834-835), aucun prêtre ne devait transgresser « les limites de la paroisse ou le droit d'un autre » (*alterius parrochiae terminos aut ius*[28]) : limites et paroisses sont ici explicitement liées.

Ainsi le nouvel ordre carolingien paraît-il avoir favorisé l'image d'une Église constituée d'aires territoriales, quelquefois dénommées « paroisses », dont les habitants furent dès lors qualifiés de « paroissiens » (*parochiani*). Le capitulaire déjà mentionné de 810-813, puis d'autres textes épiscopaux et conciliaires affirmèrent le caractère

Selon la formule de « cessio ad ecclesiam a nouo aedificatam », datée de 808, plusieurs *uille* sont de fait rattachées à une église (*Formulae Senonenses recentiores*, col. 12, *MGH Formulae merowingici et karolini aevi*, p. 217).

26. HINCMAR DE REIMS, *Collectio de ecclesiis et capellis*, éd. M. STRATMANN, *MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarum*, 14, 1990, p. 73. La collection-traité d'Hincmar me paraît représenter la première traduction idéologique d'un lent processus de territorialisation de l'Église : M. LAUWERS, « Circuit, cimetière, paroisse. Réflexions sur l'ancrage ecclésial des sites d'habitat (VIIe-XIIIe siècles) », dans *Autour du « village » entre Seine et Rhin (IVe-XIIIe siècles)*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 16-17 mai 2003, sous presse.

27. Ph. DEPREUX, C. TREFFORT, « La paroisse dans le *De ecclesiis et capellis* d'Hincmar de Reims. L'énonciation d'une norme à partir de la pratique ? », *Médiévales* 48, 2005, p. 141-148.

28. HINCMAR DE REIMS, *Collectio de ecclesiis et capellis*, p. 67. Prescription analogue dans le capitulaire pour la Septimanie de Charles le Chauve en 844, c. 7, *MGH Capitularia regum Francorum* II, p. 257.

infrangible du lien qui unissait le prêtre d'un lieu de culte à ses paroissiens : aucun célébrant ne devait solliciter, ni même accepter dans son église le « paroissien d'un autre [prêtre] » (*alterius parochianum*), sauf si celui-ci se trouvait en voyage, c'est-à-dire éloigné de l'église et du prêtre dont il dépendait habituellement[29]. Le terme même de « paroissien » (*parochianus*), qui ne semble pas attesté avant le IX[e] siècle et dont la forme adjectivale pouvait alors qualifier le prêtre responsable d'une église ou l'évêque gouvernant un diocèse, entra progressivement dans l'usage, sous forme de substantif, pour désigner de manière à peu près exclusive et plurielle les fidèles[30].

Dans un premier temps, ceux-ci paraissent avoir été considérés comme « paroissiens » par rapport à la figure d'autorité qu'incarnait *leur* prêtre plutôt qu'en raison de leur résidence dans une « paroisse ». Le rite de la pénitence joua sans doute un rôle essentiel dans l'établissement d'une telle relation entre le prêtre et ses « paroissiens ». Les conciles s'inquiètent, en effet, de ce que des « paroissiens » puissent se soustraire à la confession, et soulèvent même le cas des fidèles vivant en plusieurs lieux et relevant donc de différentes « paroisses » : il était alors demandé à leurs « voisins » de vérifier s'ils se confessaient régulièrement[31]. Dans un second temps, à des moments variables selon la typologie et la géographie des documents, mais en tout cas entre le X[e] et le XII[e] siècle, le mot *parochiani* (le plus souvent au pluriel) qualifia les fidèles en tant qu'ils vivaient ou habitaient dans le ressort d'une église et s'inscrivaient au sein d'un territoire. Les rédacteurs de

29. Le capitulaire de 810-813 prescrit « ut nullus presbiter alterius parrochianum nisi in itinere fuerit uel placitum ibi habuerit, ad missam recipiat » (*MGH Capitularia regum Francorum* I, p. 178). La prescription est reprise en 827 dans la collection d'Anségise, I 147 (*MGH Capitularia regum Francorum,* n.s. I, p. 511) et dans les *Ordines de celebrando concilio.* Même recommandation dans les capitulaires des évêques carolingiens Théodulphe d'Orléans (*MGH Capitula episcoporum* I, p. 112), Raoul de Bourges (*ibid.*, p. 244), Haito de Bâle (p. 214) et, au X[e] siècle, Roger de Trêves (II, p. 67) ou encore dans les actes du concile de Trêves (927), c. 5.

30. Hincmar de Reims évoque à deux reprises les « seniores et parrochiani » (*Collectio de ecclesiis et capellis*, p. 91 et 92). Dans le corpus des chartes originales de l'ARTEM, le substantif *par(r)ochianus* apparaît pour la première fois en 1050 et n'entre dans l'usage (avec 36 attestations) que dans le dernier quart du XI[e] siècle. Dans ce corpus, le mot concerne toujours les fidèles, jamais les prêtres.

31. Selon le concile de Trêves (927), c. 14 : « Prouideat presbiter studiose, quatinus nullus sit de parochianis suis, cuius confessionem non suscipiat. De his uero, qui in aliquibus uersantur parochiis propter praedia, que habent in locis plurimis, interrogetur a uicinis, si confessionem acceperunt. » Le rôle du prêtre dans la pénitence publique de ses paroissiens, au début du Carême, est aussi évoqué dans le c. 15 (*MGH Concilia* VI/1, p. 83).

chartes parlent alors des « paroissiens d'une *uilla* » (*parochiani uillae*), des « habitants et paroissiens du voisinage » (*incole et parrochiani ibi adiacentes*), des « paroissiens qui habitent ou habiteront » (*parrochiani qui habitant uel habitabunt*) en un lieu donné, et tel seigneur peut faire édifier une église « avec tous ses vilains et ses paroissiens » (*cum omnibus uillanis et parrochianis suis*)[32]. Au début du XIIe siècle, un acte de l'archevêque de Pise évoque même les « paroissiens qui sont compris dans le territoire » d'une église plébane : *parrochiani qui infra territorium predicte plebis continentur*[33].

La paroisse se faisait territoire. Quelques documents mentionnent le fait d'« habiter » ou de « résider dans une paroisse »[34]. Il reste que le découpage de territoires paroissiaux est attesté plus précocement pour certaines régions d'Occident que pour d'autres. En Catalogne, une abondante production écrite, en particulier des actes de dotation et de consécration d'églises, conservés parfois sous forme d'originaux, livrent très tôt de précieuses indications sur l'appréhension territoriale des cellules de base de la société chrétienne. À partir du milieu du Xe siècle, en effet, ces actes consignent par écrit la constitution de « paroisses », leur dotation en terres (toujours situées, souvent délimitées), ainsi qu'en « dîmes, prémices et oblations » dues par des fidèles « travaillant dans ces territoires »[35]. Lorsque l'évêque et parfois le comte « donnent » ou « concèdent » une « paroisse », cela signifie très clairement, dans le vocabulaire de ces actes, qu'ils délimitent et attribuent un territoire à un lieu de culte : *dedimus terminus ad affrontationes ad ipsa ecclesia*[36], ou : *concesserunt ad iam dictam ecclesiam*

32. Selon plusieurs actes cités dans la notice du *Novum Glossarium* cit., p. 406.

33. Ceux-ci sont appelés à payer leur dîme à la *plebs* et à y ensevelir les corps de leurs défunts (acte de 1125, éd. N. CATUREGLI, *Il regesto della Chiesa di Pisa*, Rome, 1938, n° 298, p. 193).

34. En 742, Carloman, faisant connaître les décisions des synodes réunis sous l'autorité de Boniface, évoque les prêtres « habitant dans la paroisse », le terme renvoyant ici à l'espace épiscopal (*MGH Capitularia regum Francorum* I, p. 25). En 932, ce sont les fidèles résidant dans la paroisse, et non plus les prêtres, qu'évoque le concile de Dingolfing : « unusquisque in unaquaque parochia degens » (*MGH Concilia* VI/1, p. 124), chacun devant verser, chaque année, un denier à « son prêtre ».

35. Je cite ici une charte originale datée de 948 : « ... cedo ibi decimas et primitias et oblationes fidelium quod infra hos terminos laborauerunt... » (éd. C. BARAUT, *Les actes de consagracions d'esglésies de l'antic bisbat d'Urgell (segles IX-XII)*, Urgell, 1986, n° 31, p. 94).

36. Acte de 984, éd. C. BARAUT, *Les Actes*, n° 41, p. 113.

termini parrochie sue[37]. Les actes consignent alors par écrit, avec précision, les « limites paroissiales »[38].

L'assimilation de la paroisse à un territoire paraît dans certains cas totale, comme dans cet acte marseillais qui évoque, en 1096, les possessions des moines de Saint-Victor dans une « paroisse » qui coïncide avec le « territoire d'un château » : *in eandem parrochia uel in territorio iamdicti castelli*[39]. Il y aurait beaucoup à dire sur cette formule, qui renvoie notamment à la question des églises paroissiales fondées par les maîtres de châteaux et au recouvrement éventuel entre le territoire castral et le ressort paroissial[40] ; pour notre propos, je note seulement que la *parrochia* est un *territorium*, son ressort correspondant à l'aire de domination d'un site fortifié.

Territorialisation, distance et voisinage

Plusieurs éléments favorisèrent le processus de territorialisation des églises locales, qu'il convient donc d'envisager dans une longue durée : IXe-XIIe siècles, ainsi que paraît le confirmer l'usage des termes *parochia* et *parochiani*. Nous avons vu que les premiers textes (carolingiens) mentionnant le *terminum* des églises portent sur la dîme. Imposé en principe à tous, le prélèvement même de la dîme induit l'existence d'un territoire, du fait que tous les habitants dépendant d'une église se trouvent soumis au prélèvement : le territoire est donc l'espace où vivent les fidèles qui doivent s'acquitter de la dîme[41]. Tous n'y étaient cependant pas assujettis de manière identique, et il fallut plusieurs siècles avant que les ecclésiastiques ne s'emploient à percevoir effectivement la dîme.

37. Acte de 984, éd. C. BARAUT, *Les Actes*, n° 42, p. 114.

38. Acte de 1037, conservé en original : « Sunt autem parochiales termini [...] ; quantum iste afrontaciones includunt totum damus in parochiam predicte ecclesie... » (éd. C. BARAUT, *Les Actes*, n° 48, p. 122).

39. La charte, conservée sous forme originale, est éditée dans B. GUÉRARD, *Cartulaire de l'abbaye Saint-Victor de Marseille*, Paris, 1857, t. 2, p. 565-566.

40. É. ZADORA-RIO, « Construction de châteaux et fondation de paroisses en Anjou aux XIe-XIIe siècles », *Archéologie Médiévale*, 9, 1979, p. 115-123, et, sur le *territorium castri* en Provence, M.-P. ESTIENNE, *Châteaux, villages, terroirs en Baronnies, X^e^-XVe siècles*, Aix-en-Provence, 2004, p. 79-88, 167-238.

41. Cf. J. SEMMLER, « Zehntgebot und Pfarrtermination in karolingischer Zeit », dans *Aus Kirche und Reich. Studien zur Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, éd. H. MORDEK, Sigmaringen, 1983, p. 33-44, qui surévalue toutefois le processus de territorialisation à l'œuvre dès l'époque carolingienne.

À en juger par les directives imposées à partir du IXe siècle, la pratique de la confession contribua également à attacher les fidèles à une église locale, les habitants qui en dépendaient se voyant d'ailleurs chargés, en bons « voisins », d'une sorte de contrôle mutuel. Mais c'est surtout l'obligation pour les populations de baptiser leurs enfants et d'inhumer leurs défunts en un lieu proche de leur résidence qui favorisa la formation de zones paroissiales. Dans une lettre adressée en 853 à son confrère Thibaud de Langres, l'archevêque Amolon de Lyon définit la « paroisse » comme le lieu où les fidèles sont baptisés, communient, se confessent, payent la dîme et sont ensevelis[42], ce qui supposait donc qu'ils puissent se rendre sans trop de difficultés en ce lieu.

Or, c'est précisément à partir du IXe siècle que les autorités ecclésiastiques se préoccupèrent de la possibilité pour toute collectivité d'habitants de rejoindre un lieu de culte, notamment pour y ensevelir les défunts – à cette époque où les sépultures commençaient à se concentrer autour des églises et où les prêtres se voyaient chargés de veiller à l'inhumation de leurs « paroissiens »[43]. Une sorte de distance critique maximale entre le domicile des fidèles et l'église qui devait les accueillir fut dès lors établie (quatre ou cinq milles, soit une vingtaine de kilomètres, selon le concile de Tribur en 895, une distance qui sera presque réduite de moitié dans les recommandations des conciles du XIIIe siècle)[44]. Textes normatifs et chartes soulignèrent donc la nécessité pour les fidèles d'avoir accès à un lieu de culte proche de leur résidence afin d'y ensevelir les corps de leurs défunts, et l'on en vint même à désigner les fidèles d'une église comme les « paroissiens de [son] cimetière » (*parochiani cimiterii*)[45]. Parallèlement, la nécessité de recevoir en un lieu proche le « sacrement de la régénération », c'est-à-dire le baptême, moins fréquemment évoquée, se

42. « ... ubi sacrum baptisma accipit, ubi corpus et sanguinem Domini percipit, ubi missarum solemnia audire consueuit, ubi a sacerdote suo poenitentiam de reatu, uisitationem in infirmitate, sepulturam in morte consequitur, ubi etiam decimas et primitias suas offerre praecipitur, ubi filios suos baptismatis gratia initiari gratulatur, ubi uerbum Dei assidue audit » (*PL* 116, 77-84, ici 82).

43. Cf. HINCMAR DE REIMS, *Capitula* III, *MGH Capitula episcoporum*, 2, p. 74.

44. Sur cette question, cf. M. LAUWERS, « Circuit, cimetière, paroisse », *loc. cit.*

45. Selon l'acte rapportant, en 1098, l'érection de l'église et du cimetière de la Roë, en Mayenne (éd. É. LAURAIN, « Questions fabriciennes », *Bulletin de la Commission historique et archéologique de la Mayenne*, 1908, p. 348-349 ; je remercie D. Pichot pour cette référence).

rencontre toutefois jusqu'au XIIe siècle, en particulier en Italie[46]. De toute manière, le principe de la proximité des églises locales, quelle qu'en fût la raison (le paiement de la dîme, la confession, le baptême ou la sépulture), renvoyait à l'idée d'une nécessaire circulation (celle des fidèles en l'occurrence) de leur lieu de vie à un lieu de culte. La possibilité d'une telle circulation représentait une sorte de préliminaire ou de condition à l'établissement d'aires territoriales. La formation d'un territoire paroissial dépendait, idéalement, de la capacité des fidèles à se rendre auprès d'un prêtre et dans une église qui leur fussent propres, un peu de la même manière que la circulation de l'évêque d'un groupe de fidèles à l'autre faisait le diocèse.

La paroisse qui se mit en place entre le IXe et le XIIe siècle doit donc être définie comme une structure spatiale assurant aux populations des lieux de culte de proximité. C'est du reste la raison pour laquelle le lien unissant un prêtre et ses paroissiens ne se dénouait que lorsque ces derniers se trouvaient éloignés de leur domicile, sur la route (*in itinere*) : en somme, il n'y avait de paroissien que d'un prêtre ou d'une église spatialement proche. Une même logique était sous-jacente à la définition des devoirs pastoraux du prêtre et de l'évêque : de même que le premier ne devait « pas abandonner ses fidèles » (*non plebem suam deserere*, selon Hincmar de Reims), le second ne devait pas quitter sa « cité », selon le concile de Paris de 829, pour « fréquenter des lieux plus éloignés », négligeant ainsi la prédication qu'il devait assurer *in plebibus* – sans doute « dans ses églises » plutôt qu'« à ses fidèles »[47]. Les considérations relatives à la distance, au voisinage et à la proximité renvoyaient à l'étymologie même du mot *parochia* : en grec, παροικεῖν signifie « habiter » ou « demeurer auprès de », et πάροικος, « voisin » ou « proche de ». Les auteurs du Moyen Âge n'ignoraient pas cette étymologie, qu'ils rappellent : la *parochia* est la « maison proche » (*adiacens domus*), étant entendu qu'il s'agissait d'une « maison de Dieu » (*id est domus Dei*)[48].

46. Des exemples sont cités, pour les XIIe et XIIIe siècles, par M. RONZANI, « L'organizzazione della cura d'anime (con particolare riguardo alla nascita della pieve di Figline) », dans *"Lontano dalle città". Il Valdarno di Sopra nei secoli XII e XIII*, éd. P. PIRILLO, sous presse, consultable en ligne sur *Reti medievali.*

47. HINCMAR DE REIMS, *Capitula* IV, *MGH Capitula episcoporum*, 2, p. 81 ; *De ordine palatii*, éd. Th. GROSS et R. SCHIEFFER, *MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarum*, 3, 1980, p. 58 (« episcopi (...) debent (...) non diutius (...) a suis abesse parochiis ») ; concile de Paris, *MGH Concilia* II/1, p. 627.

48. Selon EUCHER DE LYON (Ve siècle) : « Paroecia, adiacens domus, id est Dei » (*Instruction* II, 445, *CC SL*, 66, p. 214), que reprennent Papias (milieu XIe siècle) et

Tandis que le terme *parochia* (au féminin singulier) se mettait à qualifier un territoire, il fut également utilisé (au neutre pluriel) pour désigner les revenus paroissiaux. Le lien est évident entre les deux réalités : l'organisation et le contrôle d'un territoire se traduisaient par la perception de revenus (dîmes, prémices, droits funéraires et offrandes diverses) sur ce territoire. La même évolution est perceptible pour *cimiterium/cimiteria* qui désignent, à partir des Xe et XIe siècles, l'espace funéraire collectif désormais attenant à l'église (au singulier) et les droits de sépulture perçus par les clercs (au pluriel). En d'autres termes, les dimensions territoriale et fiscale de la *parochia* constituent les deux aspects d'un même phénomène. Et comme l'écrit Martial Staub, en liant étroitement les revenus ecclésiaux à l'administration des sacrements et des rites, l'institution de la dîme, des droits de sépulture et des autres offrandes « revenait à mettre entre parenthèses le groupement » (c'est-à-dire le *populus*, la *plebs*), « auquel finit d'ailleurs effectivement par se substituer un ressort » (c'est-à-dire la *parochia* comme territoire)[49].

La « *parochia* » comme territoire

Les partisans de la réforme de l'Église ne modifièrent pas sensiblement, au XIe siècle, la conception que les clercs se faisaient de la *parochia*, le terme continuant du reste à être utilisé pour désigner aussi ce que nous appellerions un diocèse. Du moins les églises locales se trouvèrent-elles assimilées, comme tous les biens ecclésiastiques, à des *res sacrae* inaliénables, telles que les définissait le droit romain dans lequel puisaient les réformateurs. Les papes, Grégoire VII en particulier, puis ses successeurs, se préoccupèrent toutefois davantage des diocèses et des provinces ecclésiastiques que des paroisses, affirmant notamment leur prérogative, en tant que successeurs de Pierre, dans la création, la modification ou la suppression de ces plus vastes circonscriptions[50]. Par ailleurs, tout usage métapho-

HUGUCCIO (fin XIIe siècle) : « Item a para hec parochiae, adiacens domus domui Dei uel incolatus uel diocesis » (*Derivationes*, éd. E. CECCHINI, Florence, 2004, p. 902).

49. M. STAUB, *Les Paroisses et la Cité. Nuremberg du XIIIe siècle à la Réforme*, Paris, 2003, p. 19.

50. H.-J. SCHMIDT, « Grenzen in der mittelalterlichen Kirche. Ekklesiologie und juristische Konzepte », dans *Grenzen und Raumvorstellungen (11.-20. Jh.) – Frontières et conceptions de l'espace (XIe-XXe siècles)*, G. MARCHAL éd., Zürich, 1996, p. 137-162 (ici p. 144).

rique de la référence à la limite ne disparut pas : l'intervention de Grégoire VII dans les élections épiscopales est par exemple dénoncée dans les libelles polémiques anti-grégoriens comme une « transgression » des « bornes » ou une « invasion de paroisse »[51].

Quoi qu'il en soit, le processus de territorialisation était à l'œuvre. La multiplication des conflits de « juridiction » et de « limites » entre paroisses, que tous les historiens constatent dans leur documentation, parfois dès le XIe siècle, et plus généralement au cours des XIIe et XIIIe siècles, est un indice de l'achèvement de ce processus : la formation d'unités territoriales compactes, continues et articulées les unes aux autres nécessitait, en effet, des ajustements et des délimitations, engendrant de multiples litiges entre ces ensembles désormais contigus et exclusifs[52]. L'image de la réalité paroissiale qui s'imposa alors fut celle d'une église qui rayonnait comme un candélabre illuminant la « paroisse se trouvant tout autour », selon le mot du chanoine régulier Gerhoh de Reichersberg vers 1130[53] : cette *parochia circumiacens* se substituait en quelque sorte à la *circumiecta plebs* du haut Moyen Âge.

Le terme *parochia* est bien attesté, au milieu du XIIe siècle, dans le *Décret* de Gratien : 96 attestations du substantif, auxquelles il faut ajouter 21 occurrences des adjectifs *parochialis*, *parochianus* ou *parochitanus* (généralement associés au mot *ecclesia*) et 14 attestations du substantif *parochianus, -i* (pour désigner les fidèles). Certes, le *Décret* charrie-t-il (en la réorganisant) toute la tradition canonique du haut Moyen Âge, mais lorsque Gratien prend personnellement la parole, il investit *parochia* d'un sens nettement territorial, comme dans ce *dictum* où la « paroisse » désigne la zone dépendant d'une « église paroissiale », de la même manière que le « diocèse » est la zone assignée à une « église baptismale » : *Constat unamquamque baptisma-*

51. M. LAUWERS, « *Territorium non facere diocesim...* Réflexions sur la perception territoriale du diocèse dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècles) », dans F. MAZEL dir., *L'Espace du diocèse dans l'Occident médiéval*, Rennes, à paraître.

52. Le fait est relevé, avec de légers décalages chronologiques, dans nombre d'études monographiques. Voir, par exemple, récemment, D. PICHOT, *Le Village éclaté. Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Âge*, Rennes, 2002, p. 233-235. Il a été récemment étudié de manière précise par F. HAUTEFEUILLE, dont on verra la contribution dans ce volume.

53. « Aecclesia uero de sua portione tantum decoris in libris, uestimentis ac ceteris utensilibus accipiat, ut quasi candelabrum in medio collocatum non solum utilitatem per spiritalem illuminationem, sed etiam decorem et exteriorem pulchritudinem **circumiacenti parrochiae** prebeat » (GERHOH DE REICHERSBERG, *Opusculum de edificio Dei*, dans *MGH Libelli de lite*, 3, p. 195).

lem ecclesiam habere diocesim sibi legitime assignatam, sicut et parrochiales ecclesie habent parrochias distributas[54]. Commentant ce passage, le grand canoniste Huguccio explique d'ailleurs, à la fin du XIIe siècle, que la paroisse est, comme le diocèse, le « territoire » d'une église[55]. Dans un autre *dictum*, Gratien avait envisagé la possibilité pour un évêque de diviser une paroisse en deux ou au contraire d'unir deux paroisses, division et union renvoyant aussi à une perception territoriale de la réalité paroissiale[56].

Une telle perception est encore présente dans le *Décret* lorsque Gratien affirme que le fidèle doit s'acquitter de la dîme à l'église du lieu où sont établies ses possessions foncières (et non à l'église de son choix, ni même à l'église où il recevrait les sacrements)[57] : cette règle rompt avec la forte relation personnelle, plutôt que territoriale, qui avait pendant longtemps caractérisé les liens entre les fidèles et leur église. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, les décrétistes ont poursuivi dans la même voie. Selon Simon de Bisignano, par exemple, les dîmes doivent être prélevées en fonction des possessions foncières (*ratione prediorum*) et non des personnes (*non ratione personarum*). Ceci pouvait conduire à minorer l'importance du domicile d'un fidèle au profit de la localisation de ses terres[58], et en allant jusqu'à bout de cette logique, à concevoir un territoire paroissial sans fidèles mais constitué de biens-fonds alimentant la dîme. Un autre canoniste, Jean de Faenza, remarque que la dîme n'a pas toujours été prélevée selon

54. *Décret*, IIa pars, C 13, q 1, c 1, *dictum ante* (F I 717). Ce *dictum* introduit (et glose) le texte de la Pseudo-décrétale du pape Denys qui évoquait la répartition des « paroisses et cimetières » entre les prêtres.

55. HUGUCCIO, *ad Decr.* IIa pars, C 13, q 1, c 1, *dictum ante* : « ... ut **parrochia** uel diocesis dicatur cuiuslibet **ecclesie territorium** » (ms Paris, BnF, latin 15396, f° 188ra).

56. *Décret*, IIa pars, C 16, q 1, c 53, *dictum post* : F I 778. Quelques décennies plus tard, le théologien parisien PIERRE LE CHANTRE évoque la même possibilité (« due ecclesie in unam congregantur uel una in duas diuidatur »), puis appelle à ne pas ériger d'autel contre un autel déjà existant, ni une chapelle à l'intérieur de « limites paroissiales » reconnues : « Non erigatur altare contra altare, non fundentur capelle **intra limites parrochiales** de nouo... » (*Verbum adbreuiatum*, I, 24, *CC CM*, 196, p. 203).

57. *Décret*, IIa pars, C 13 q 1 c 1, *dictum post* : F I 718 (mais il est vrai qu'ici, c'est le terme « diocèse » qui est employé).

58. « Decime enim ratione prediorum non ratione personarum conferuntur. Nam licet possessiones dominus in alia parrochia habeat domicilium et in alia moretur, illis tamen tenetur de prediis dare decimas in quorum parochia sunt predia constituta... » (SIMON DE BISIGNANO, *ad Decr.* IIa pars, C 13, q 2, édition consultable en ligne : http://www.unifr.ch/cdc/or/SummaIIC13-18).

les mêmes modalités : dans un passé plus ou moins lointain, lorsque les « paroisses » n'étaient pas « distinguées », quelle que fût l'église dans laquelle un fidèle recevait les sacrements, c'est à cette église qu'il devait donner la dîme ; ce n'est que par la suite, après que l'on eut procédé à la « délimitation » des « diocèses », que la dîme ne fut plus perçue en fonction des personnes mais des biens-fonds, de sorte qu'elle revint à l'église dans le territoire de laquelle se trouvaient les biens du fidèle[59].

Les « paroissiens » ne sont pas absents du *Décret* : Gratien rappelle à plusieurs reprises qu'aucun évêque ou prêtre ne peut attirer le « paroissien d'un autre [évêque ou prêtre] ». Celui-ci tend d'ailleurs à être considéré comme le « paroissien d'une autre église » plutôt que comme celui d'un évêque ou d'un prêtre[60]. Gratien précise en outre que si un tel détournement de paroissien se produisait, il conviendrait, après enquête, de renvoyer le fidèle « dans sa paroisse »[61].

Cependant, lorsque Gratien relit ou réinterprète en un sens territorial les textes anciens relatifs à la *parochia*, il les applique le plus souvent au cas du diocèse, c'est-à-dire au territoire de l'évêque, plutôt qu'à la paroisse[62]. Du reste, pas plus que ceux de l'âge grégorien, les canonistes du XIIe siècle ne donnent de définition claire de la « paroisse ». Pour disposer d'une telle définition, ainsi que d'une réflexion plus précise sur le territoire et les limites de l'institution paroissiale, il faut attendre le XIIIe siècle. C'est, en effet, Henri de Suse (dit *Hostiensis*) qui, vers 1250, dans sa *Somme Dorée*, note que les principes valant pour la répartition des diocèses (énoncés par Gratien et ses successeurs) concernent tout aussi bien les paroisses. Ce grand canoniste est aussi le premier à définir explicitement la *parochia*, qu'il envisage comme un cadre de vie pour les fidèles, correspondant à un espace strictement délimité et sanctionné par un « droit » : « Qu'est-ce qu'une paroisse ? Un lieu dans lequel vit un peuple attribué à une

59. JEAN DE FAENZA, *ad Decr.* IIa pars, C 13, q 1, c 1, *dictum ante* : « In priori quidem tempore, nondum distinctis parochiis, dabantur decime personarum dumtaxat contemplatione, scilicet ut in quacumque ecclesia aliquis sue sacramenta salutis percipiet uel diuina officia assidue audisset, ibi omnium suorum bonorum decimas daret. Postquam autem singulorum diocesium limitatio facta est, accessit institutio decimarum intuitu etiam prediorum... » (ms. Paris, BnF, latin 17528, f° 106v°). HUGUCCIO reprend en partie cette explication (ms. Paris, BnF, latin 15396, f° 188r°a).

60. Ainsi dans la rubrique de IIa pars, C 9, q 2, c 1 (F I 602) : « **Alterius ecclesiae parrochianum** nullus iudicare presumat uel excommunicare ».

61. *Décret*, IIa pars, C 9, q 2, c 4 : F I 603.

62. Cf. M. LAUWERS, « *Territorium non facere diocesim...* », *loc. cit.*

église, délimité par des frontières sûres ; on le considère comme paroisse dans la mesure où s'y étend le droit spirituel de l'église. » La dimension territoriale est essentielle : « Il ne peut y avoir, sur un même territoire, plusieurs églises baptismales » (ici, l'église baptismale est synonyme d'église paroissiale) et dès lors, « il faut répartir et délimiter les églises baptismales ». Mentionnant comme ses devanciers la Pseudo-décrétale du pape Denys, le canoniste précise qu'au sein de l'Église, l'usage de délimiter un territoire a commencé sous le gouvernement de ce pape[63].

Les réflexions des canonistes sur la paroisse comme territoire s'accompagnèrent de remarques sur la manière de repérer les limites territoriales lorsque celles-ci n'étaient pas évidentes. Le pape Honorius III avait recommandé de reconstituer les limites en se servant de documents anciens ou en se fiant à des témoins et à la rumeur publique[64]. Les canonistes évoquent aussi les monuments et les bornes qui peuvent témoigner des limites, mais Henri de Suse fait remarquer qu'il est difficile de retrouver ces monuments anciens[65].

Le « paroissien » se définit « en fonction de son domicile » (*ratione domicilii*), écrit encore Henri de Suse qui combine ainsi les dimensions territoriale et personnelle de la paroisse, celle-ci étant faite de fidèles insérés (ou enserrés) dans un territoire. Il n'est qu'un « voyageur » qui puisse être considéré comme « paroissien » de toute église dans laquelle il se rendrait[66]. Quant au « droit paroissial », il se fonde sur la « cure des âmes des paroissiens » et consiste « en dîmes et prémices », « en cimetière et droit de sépulture », « dans le

63. « Quid sit parochia. Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus, certis finibus limitatus, et accipitur hic parochia quatenus spirituale ius ecclesiae se extendit, et in una determinatione plures baptismales esse non possunt, XVI q 1. Plures baptismales imo diuidi debent, et limitatio a Dionysio initium habuit. » (HOSTIENSIS, *Summa aurea*, lib. III (*De parochiis*), Lyon, 1537, fº 169vº.)

64. Selon Honorius III : « per libros antiquos uel alio modo melius probabuntur, necnon et testes, famam et quaecumque alia adminicula », repris dans le recueil des décrétales de Grégoire IX (*Extra* 2, 19, 13). La Glose ordinaire au recueil des décrétales de Grégoire IX explique que la recherche des limites doit être menée de la même manière pour les diocèses et les paroisses.

65. Sur ces questions, voir P. MARCHETTI, *De iure finium. Diritto e confini tra tardo Medievo ed età moderna*, Milan, 2001, *passim*.

66. « Quis intelligatur parochianus. Dicitur autem quis parochianus ratione domicilii. Unde si quis transfert domicilium, parochianus erit illius ecclesie ad quam transfertur ». Le cas d'un fidèle résidant en divers lieux est évoqué : « Si in diuersis locis equaliter degit utriusque ecclesie parochianus intelligitur. » Ainsi donc que celui du voyageur : « Viator uero cuiuslibet ecclesie ad quam uenit parochianus intelligitur. » (HOSTIENSIS, *Summa aurea*, *op. cit.*, fº 170rº.)

fait d'écouter les pénitents », « en revenus de provenances diverses », « en oblations »[67]. Certains de ces droits ancrent territorialement (la dîme, la sépulture), d'autres renvoient à des relations personnelles (cure des âmes, confession). En rappelant que l'appartenance paroissiale se fondait sur la confession régulière du fidèle à son « propre prêtre » (canon 21), lequel ne pouvait recevoir plusieurs « églises paroissiales » (canon 29)[68], le concile de Latran IV, en 1215, avait préparé une telle conception de la paroisse, délimitée territorialement mais toujours fondée sur des relations personnelles.

Michel Lauwers, Université Nice-Sophia-Antipolis, UFR Lettres, arts et sciences humaines, Département d'histoire, 98, boulevard Édouard Herriot, BP 3209, F-06204 Nice cedex 3

Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur « *parochia* » dans les textes latins du Moyen Âge

L'étude lexicale proposée explore la dimension spatiale des usages du mot *parochia*. Dans un premier temps, *parochia* paraît avoir surtout désigné le *populus*, c'est-à-dire les fidèles d'une église, dont l'assemblée faisait et définissait la *plebs*. C'est alors l'autorité épiscopale exercée sur un certain nombre de *plebes* qui donnait consistance au diocèse. À partir du IXe siècle, l'idée s'imposa en outre qu'à tout lieu de culte devait correspondre une aire de prélèvement de la dîme (parfois qualifiée de *parochia*, souvent désignée par le mot *terminum*). Les fidèles dépendant d'une église – et s'inscrivant désormais au sein d'un espace plus ou moins circonscrit – furent à cette époque qualifiés de « paroissiens » (*parochiani*). Les attestations de *parochia* entre le IXe et le XIIe siècle font apparaître que la « paroisse » fut alors progressivement comprise comme une structure spatiale assurant aux populations des lieux de culte de proximité.

Parochia – paroissien – territoire

67. « In quibus consistit ius parochiale. In cura animarum parochianorum, de quibus parochialis sacerdos coram Deo tenetur reddere rationem [...]. Item consistit in decimis, primitiis [...]. In cimiterio et iure sepulture [...]. In penitentiis audiendis [...]. In prouentibus qualitercumque prouenientibus [...]. In oblationibus. Unde parochiani singulis diebus dominicis et festiuis debent ad propriam ecclesiam conuenire » (*Ibid.*, fol. 169v°).

68. M. Maccarrone, « *Cura animarum* e *parochialis sacerdos* nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII », dans Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, Rome, 1995, p. 271-367. Cf. aussi A. Murray, « Confession before 1215 », *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th s., 3, Londres, 1993, p. 51-80.

Parish, parishioners and territories. Remarks on the word « parochia » in medieval Latin sources

This lexical study analyses the spatial implications of the word « *parochia* ». It was originally used to designate the *populus*, i.e. the faithful belonging to a church, the congregation of which constituted the *plebs*. The diocese was defined then only by the domination exercised by a bishop over a number of *plebes*. From the 9th century onwards, the idea that each church was entitled to a tithing area – sometimes designated by the word « parochia », but often by « *terminum* » – became widespread. The faithful belonging to a church, and dwelling within a more or less bounded space, were then called « parishioners » (*parochiani*). Evidence for the use of the word *parochia*, between the 9th and the 12th centuries, shows that it was then progressively understood as a spatial entity, which provided communities with churches within a convenient distance.

Parochia – parishioners – territory

Médiévales 49, automne 2005, p. 33-44

John BLAIR

LES RECHERCHES RÉCENTES SUR LA FORMATION DES PAROISSES EN ANGLETERRE : SIMILITUDES ET DIFFÉRENCES AVEC LA FRANCE

En 2004, lorsque se tint la journée d'études de Tours qui a donné naissance à ce numéro de *Médiévales*, mon propre livre sur les églises locales dans l'Angleterre du haut Moyen Âge – résultat lui-même de longues années de recherches – était sous presse [1]. C'était donc pour moi le pire moment possible pour dire quelque chose de neuf. J'espère néanmoins que quelques réflexions (suscitées par ce que j'ai entendu à Tours) sur la manière dont les récentes approches de chaque côté de la Manche convergent ou divergent peuvent représenter un utile complément aux autres contributions de ce dossier. Jusqu'à tout récemment, la plupart des archéologues anglais, et même beaucoup d'historiens anglais n'ont tenu presque aucun compte des avancées conceptuelles et du grand développement des fouilles systématiques en France. Pour leur part – et bien que ce volume manifeste la rapidité avec laquelle les conceptions sont en train de changer – les chercheurs français ont souvent appliqué aux régions culturellement différentes de la France et à la complexité des réalités du terrain un modèle théorique assez statique de la formation des paroisses, dérivé avant tout de Grégoire de Tours et des prescriptions de conciles ecclésiastiques.

Désormais nous commençons enfin à nous parler. Les chercheurs français ont pris davantage conscience que les structures appropriées (en théorie et en pratique) aux territoires situés au sud des bassins de

1. J. BLAIR, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford, 2005 (désormais abrégé *CASS*). On trouvera dans ce livre un exposé bien plus développé des thèmes abordés ici, ainsi que les références bibliographiques.

la Seine et de la Loire ne s'appliquaient pas nécessairement aux régions du Nord de la France ; de même, les perspectives offertes par l'étude de ces régions septentrionales sont maintenant prises plus au sérieux en Angleterre. Il est aussi frappant de voir comment les modèles d'évolution (par exemple sur les origines de l'inhumation dans le cimetière de l'église et de la formation des limites paroissiales) non seulement changent des deux côtés de la Manche mais changent dans la même direction. Dans le même temps, les différences, qui continuent à apparaître comme authentiques, ressortent avec plus de clarté. Il serait inutile d'essayer ici de résumer mon livre. J'examinerai plutôt – et brièvement – quelques domaines dans lesquels la recherche anglaise converge avec les thèmes et les problèmes abordés dans ce numéro de *Médiévales*.

Une organisation épiscopale romaine ?

La première mission officielle en Angleterre, celle de saint Augustin dans le royaume du Kent en 597, fut envoyée par Rome. Les autres missionnaires qui suivirent durant un demi-siècle, à l'exception des Irlandais, venaient soit d'Italie soit de Gaule. Ils auraient tout naturellement cherché à introduire les structures pastorales centralisées et dirigées par des évêques qu'ils connaissaient dans leurs pays d'origine. De fait, le pape Grégoire le Grand avait projeté un dense réseau diocésain : vingt-quatre sièges ordinaires dirigés par deux métropolitains[2]. Mais l'ancienne province de *Britannia* était devenue entre-temps très différente du Sud de la Gaule ou de l'Italie du Nord : la population avait chuté, l'économie rurale et la vie urbaine s'étaient totalement effondrées, et les preuves d'une continuité des structures civiques ou ecclésiastiques dans les royaumes anglo-saxons sont minces ou inexistantes. Comment concilier alors la théorie d'une Église sous contrôle des évêques avec cette réalité politique et économique ?

Il existe quelques maigres indices de l'existence d'églises baptismales sous-diocésaines, analogues aux *pievi*, dans le minuscule diocèse de Cantorbéry. Dans les années 620, Paulin, un membre de la mission d'Augustin, s'est tourné vers le royaume beaucoup plus vaste de Northumbrie, dans le Nord, en a converti le roi, et a entrepris d'y fonder également des églises pastorales ; en des termes qui rappellent

2. BEDE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, I, 29, B. COLGRAVE, R. A. B. MYNORS éd., Oxford, 1969, p. 104.

Grégoire de Tours et les conciles gaulois (et qui pourraient dériver d'un document de Cantorbéry), Bède le Vénérable parle des *basilicae*, *oratoria* et *baptisteria* de Northumbrie[3]. Mais tous les témoignages suggèrent que ce système paroissial naissant de type romain disparut en quelques décennies – et probablement était-il condamné dès le départ. Là où Grégoire le Grand avait prévu vingt-six sièges, on comptait seulement trois évêques en 669 et encore seulement une douzaine en 690. Après 650, en fait, l'avenir repose sur les grandes et diverses communautés religieuses que l'on peut qualifier, au sens le plus large du terme, de monastiques.

Le triomphe du modèle monastique dans les royaumes anglo-saxons doit certainement quelque chose à l'Irlande, mais l'idée de deux systèmes distincts et opposés – l'un « romain » et l'autre « celtique » – est fausse et peu utile. Nous devons plutôt situer notre regard au niveau d'une large région de l'Europe du Nord-Ouest dans laquelle le pouvoir fondé sur la cité s'est effondré ou bien n'a jamais existé, zone qui était mieux adaptée aux structures plus décentralisées et familiales des *monasteria* (cf. fig. 1). Il y a quarante ans, Jean-François Lemarignier a proposé de diviser la France nouvellement christianisée en « Gaule conciliaire » dans le Sud et « Gaule monastique » dans le Nord[4]. Quoique peut-être trop rigide, cette distinction a le mérite d'attirer l'attention sur une frontière culturelle du haut Moyen Âge : il y a des raisons de penser que la vallée de la Loire représentait une limite plus essentielle que la Manche. Aux VIIe et VIIIe siècles, une série de liens économiques, dynastiques, culturels et religieux ont uni les monastères (singulièrement les établissements féminins) du Nord de la France et ceux des royaumes anglo-saxons[5]. Dans ce monde de

3. *Ibid.*, II, 14, p. 188 ; *CASS*, p. 68-72. Pour le vocabulaire, comparer avec C. DELAPLACE, « Les origines des églises rurales (V^e^-VIe siècles). À propos d'une formule de Grégoire de Tours », *Histoire et sociétés rurales*, 18, 2002, p. 11-40.

4. J.-F. LEMARIGNIER, « Quelques Remarques sur l'organisation ecclésiastique de la Gaule du VIIe à la fin du IXe siècle », dans *Settimane di Studio del centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 13, Spolète, 1966, p. 451-486. Pour les aspects économiques de cette frontière, voir S. LOSEBY, « Gregory's cities : urban functions in sixth-century Gaul », dans I. WOOD éd., *Franks and Alamanni in the Merovingian Period*, Woodbridge, 1998, p. 239-284.

5. S. LEBECQ, « The role of monasteries in the systems of production and exchange of the Frankish world between the seventh and the beginning of the ninth centuries », dans *The Long Eighth Century*, I. L. HANSEN, C. WICKHAM éd., Leyde, 2000, p. 121-148 ; B. YORKE, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, Londres, 2003, p. 17-36, 147-150.



Le nord-ouest de l'Europe chrétienne dans les années 660 : représentation schématique du contraste entre les zones où la vie urbaine et la culture romaine se maintiennent (avec une intensité qui diminue du sud vers le nord), et les zones où domine une organisation ecclésiastique fondée sur le monachisme (J. Blair, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford, 2005, fig. 6, reproduite avec l'aimable autorisation de Oxford University Press).

puissantes parentèles et de systèmes économiques décentralisés qui s'étendait des deux côtés de la Manche, le nouveau monachisme représentait un fort lien social et un vecteur pour les idées nouvelles.

Un paysage religieux monastique ?

Le monastère a-t-il été aussi le principal vecteur de la pastorale des laïcs ? Cette question a été très débattue et les historiens anglais sont toujours en désaccord sur la solution à lui apporter. Selon moi, le mot latin *monasterium* (vieil-anglais *mynster*) était utilisé de manière très large, pour couvrir un grand nombre et une large gamme d'établissements dont le personnel ne se limitait pas nécessairement au groupe restreint (et habituellement de niveau aristocratique) des moniales et des moines. Sur les marges de cet ensemble on peut vaguement discerner des groupes de prêtres et de clercs de statut inférieur qui pourraient avoir été les principaux interlocuteurs de la population paysanne : quelques textes brefs mais capitaux montrent qu'ils s'acquittaient envers eux de tâches de nature pastorale [6]. De tels *minsters* (terme qui a l'avantage de moderniser *mynster* tout en évitant les connotations plus étroites du mot « monastère ») furent fondés en très grand nombre durant la période 670-740, de sorte que, au milieu du VIIIe siècle, la plupart des habitants des *lowlands* anglais se trouvaient probablement à une distance raisonnablement proche de l'un d'entre eux [7]. Dès le Xe siècle au plus tard, beaucoup d'entre eux étaient devenus les centres de grands territoires proto-paroissiaux et recevaient une série de paiements réguliers en nature ou en espèces de la part des habitants de ces territoires. Des indices laissent penser que, au moins dans certains cas, les origines de ces territoires remontent à avant 800 [8]. Quelque centralisée qu'ait été l'activité – puisque les prêtres étaient basés dans des sites ecclésiastiques complexes au centre de territoires de taille importante –, le monastère semble avoir été contrôlé davantage par les *minsters* que par les évêques (sauf lorsque ces *minsters* étaient eux-mêmes propriétés épiscopales).

Ce système paroissial à direction monastique, si dissemblable de celui qui régnait en France au sud de la Loire, peut ne pas avoir été très différent de la situation de régions plus septentrionales, telle la

6. *CASS*, p. 160-5 ; BEDE, *op. cit.*, III, 26, p. 310.
7. *CASS*, p. 80-91, 149-152.
8. *CASS*, p. 153-160.

Bretagne avec ses églises de *plebs* attestées par les chartes de Redon[9]. Il est toutefois probable que les « paroisses monastiques » devaient leur cohérence aux systèmes remarquablement réguliers de division, d'estimation et d'imposition des terres séculières sur lesquels les anciens royaumes anglo-saxons étaient fondés. Les termes latins que Bède le Vénérable emploie pour les redevances ecclésiastiques – *tributum, pondus, vectigal* – appartiennent au vocabulaire de la fiscalité royale, et le principal mot en vieil-anglais pour une paroisse-mère – *hyrness* – signifie simplement « seigneurie ». Il y a une autre raison pour laquelle l'encadrement pastoral assuré par les *minsters* pourrait avoir été exceptionnellement efficace : jusqu'au Xe siècle, il semble y avoir eu très peu d'églises locales fondées par des seigneurs et susceptibles de concurrencer ce système. Tandis que la France comptait de nombreuses églises domaniales, repérables par exemple grâce à l'archéologie des « sépultures privilégiées » mérovingiennes ou dans les documents carolingiens, les témoignages écrits, en Angleterre, se limitent à quelques récits de miracles de Bède le Vénérable et les indices archéologiques sont pratiquement absents[10].

Le premier système paroissial anglo-saxon pourrait donc avoir été exceptionnellement efficace et il semble s'être renforcé même lorsque la richesse et le prestige culturel des *minsters* déclinèrent durant les IXe et Xe siècles. Ce fut seulement après 950 qu'il fut soumis à des tensions, face au changement économique et à une vague longuement retardée de fondations d'églises locales.

Les églises locales et la « mutation féodale »

L'Angleterre n'a pas expérimenté la fragmentation du pouvoir politique et de la justice associée à la « mutation féodale », mais durant les Xe et XIe siècles, la mise en place d'un pouvoir économique plus décentralisé et l'imposition de l'ordre seigneurial sur les paysans y suivirent des modèles similaires à ce que l'on a observé pour la

9. W. DAVIES, « Priests and rural communities in east Brittany in the ninth century », *Études celtiques*, 20, 1983, p. 177-197.

10. *CASS*, p. 118-21 ; BEDE, *op. cit.*, V, 4-5, p. 462-4. Cf. S. BURNELL, E. JAMES, « The archaeology of conversion on the Continent in the sixth and seventh centuries : some observations and comparisons with Anglo-Saxon England », dans R. GAMESON éd., *St Augustine and the Conversion of England*, Stroud, 1994, p. 83-106.

France[11]. En même temps que s'agglomèrent les villages, que se forment des systèmes agraires plus intensifs et que se construisent des manoirs, commencent à être fondées de petites églises rurales, qui deviendront finalement les églises paroissiales de l'Angleterre de la fin du Moyen Âge. Les témoins archéologiques convergent maintenant avec les témoignages écrits pour offrir une chronologie assez claire de ce processus. Tout comme des sites d'églises sont pour la première fois mentionnés dans des descriptions de confins depuis les années 950, et tout comme les églises situées sur des domaines seigneuriaux le sont dans une loi des années 960, de même les premières phases (en général des constructions en bois) des églises paroissiales révélées par les fouilles peuvent être régulièrement datées d'entre le milieu du Xe et le milieu du XIe siècle. Ce phénomène semble avoir véritablement transformé le paysage religieux de l'Angleterre qui n'avait compté jusque là que peu de bâtiments ecclésiastiques, à l'exception des *minsters* et de leurs dépendances, et qui s'enrichit d'un grand nombre de ces bâtiments en seulement deux ou trois générations[12]. Après l'an mil, de plus en plus d'églises furent dotées de leurs propres possessions foncières et rebâties en pierres.

Cette évolution a paru jusqu'ici très différente de celle que l'on a observée en France, où la période située après 950 a traditionnellement été vue comme une phase tardive dans la mise en place des églises locales. Mais la recherche actuelle, comme ce volume le montre, semble remettre en question les prétendues origines anciennes de beaucoup d'églises françaises et accorder une nouvelle importance à la croissance des Xe et XIe siècles[13]. En Angleterre même, on observe de forts contrastes régionaux, entre les régions orientales, où les églises locales étaient clairement fréquentes dès 1000, et les régions plus occidentales où ces églises étaient peut-être encore relativement rares en 1100 – et, par certains côtés, les premières (avec leur culture influencée par les Vikings) ont plus en commun avec la Scandinavie, où les petites églises proliférèrent également à compter du début du XIe siècle. Une

11. T. REUTER *et alii*, « Debate : the "Feudal Revolution" », *Past and Present*, 155, 1997, p. 177-225 ; D. BATES, « England and the "Feudal Revolution" », dans *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 47, Spolète, 2000, p. 611-646. Voir aussi *Médiévales*, 21, automne 1991 (*L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance*) et 37, automne 1999 (*L'an mil en 2000*).

12. *CASS*, p. 374-407.

13. J'avais déjà commencé à prendre conscience de cette évolution (cf. *CASS*, p. 422 n.), mais à la lumière de la journée d'études de Tours, je soulignerai ce point plus fortement aujourd'hui.

fois de plus, il n'est guère utile de concevoir la France ou l'Angleterre comme des entités indépendantes et homogènes : comme pour la construction des châteaux, il y eut une vague de constructions d'églises qui s'étendit depuis le cœur de l'Europe jusqu'à ses périphéries septentrionales dans un laps de temps relativement court.

Identité paroissiale et organisation des inhumations

Vers 1150 au plus tard, l'Angleterre était divisée en paroisses locales, c'est-à-dire en entités stables aux limites reconnues, par-dessous la protection d'évêques aux pouvoirs croissants et revendiquant l'exclusivité, en matière religieuse, sur les fidèles vivant dans ces limites. C'était le résultat d'évolutions qui à l'évidence avaient commencé au début du XIe siècle, mais qu'il est étrangement difficile de repérer dans les sources écrites. Les codes de lois anglo-saxonnes s'occupent de défendre les droits des *minsters* plutôt que des églises locales et le vocabulaire anglais pour les paroissiens et leurs obligations est demeuré dans une large mesure celui de la seigneurie laïque. Un indice nous est offert par le terme complexe *cyricsocn* (littéralement « fait de se rapprocher d'une église »), qui combine l'idée d'assister à la messe (devoir d'ordre spirituel) et celle de fréquenter l'église domaniale (un devoir lié au système manorial) [14]. *Cyricsocn* semble avoir été le mot normal pour désigner les paroisses locales qui ont émergé durant le XIe siècle et cela illustre à quel point la discipline chrétienne en vint à être formulée en termes de possession foncière et de discipline seigneuriale.

Dans la pratique, les paroisses, telles qu'elles émergent des sources après le XIIe siècle, équivalaient parfois aux manoirs, villages ou communautés agraires, et parfois les recouvraient de manière complexe et arbitraire [15]. Comme dans les cas qu'a étudiés Samuel Leturcq [16], les communautés paroissiales d'Angleterre semblent avoir pris forme en réponse à des identités communautaires de nature non religieuse.

Les effets du resserrement de la discipline paroissiale sur la vie des simples paroissiens restent largement invisibles, mais dans deux domaines importants – les rites d'entrée et de sortie de la communauté chrétienne – les indices matériels peuvent nous renseigner. En Angleterre

14. *CASS*, p. 427-433.
15. *CASS*, p. 498-504.
16. Cf. l'article de Samuel Leturcq dans ce numéro de *Médiévales*.

(et, si l'on en juge par les récentes recherches de Patrick Drake, plus généralement en Europe du Nord), les fonts baptismaux en pierre sont communs depuis le XIIe siècle et même la fin du XIe siècle, mais ils sont rarement plus anciens [17]. Bien que ce phénomène puisse être en partie dû à des raisons techniques, telles que le remplacement des fonts en bois ou en plomb par des fonts en pierre, il suggère que le rituel du baptême s'est stabilisé dans les nouvelles églises locales et a été « monumentalisé » dans des structures inamovibles. Si le contrôle sur ce rituel capital d'initiation a été un pas important sur la route menant des églises domaniales aux églises locales, cet élément suggère que le nouvel ordre des choses était encore en train de se renforcer autour de 1100.

Nos connaissances sur l'évolution des pratiques d'inhumation ont progressé rapidement et promettent de le faire encore plus vite maintenant que les archéologues des deux côtés de la Manche accordent enfin toute l'attention qu'elles méritent aux tombes postérieures à l'abandon de la pratique des dépôts funéraires. Plutôt qu'un transfert immédiat depuis les nécropoles « païennes » vers les cimetières d'églises, nous pouvons désormais repérer un processus d'évolution durant lequel les chrétiens furent inhumés de manière très variée : dans la nécropole communautaire traditionnelle ou bien dans des cimetières familiaux, dans des groupes informels de tombes non associés à des églises, dans les cimetières des *minsters* ou bien dans ceux des nouvelles paroisses. C'est avant tout l'usage croissant de la datation au radiocarbone qui a permis d'assigner à des groupes inclassables de tombes orientées et dépourvues de mobilier – préalablement attribuées à la période romaine ou même post-médiévale – une date comprise entre le VIIe et le XIe siècles [18]. Comme Hélène Noizet l'observe pour Tours [19], le repérage croissant de petits cimetières dispersés et d'apparence informelle indique un phénomène plus complexe, plus diffus et plus évolutif que le modèle traditionnel et bien ordonné de l'inhumation contrôlée à tous les niveaux par l'Église.

Ainsi l'inhumation chrétienne n'était-elle pas nécessairement une inhumation dans un cimetière paroissial : la création de parcelles fon-

17. *CASS*, p. 459-63 ; P. DRAKE, *The Romanesque Fonts of Northern Europe and Scandinavia*, Woodbridge, 2002.

18. C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la Mort*, Lyon, 1996, p. 168-170 ; D. M. HADLEY, « Burial practices in northern England in the late Anglo-Saxon period », dans S. LUCY, A. REYNOLDS éd., *Burial in Early Medieval England and Wales*, Londres, 2002, p. 209-28 ; *CASS*, p. 243-244, 465.

19. Cf. l'article d'Hélène Noizet dans ce numéro de *Médiévales*.

cières délimitées et d'usage exclusif, dans lesquelles tous les fidèles étaient contraints de se faire enterrer, a peut-être moins à voir avec la conviction religieuse qu'avec le resserrement des systèmes de contrôle, aussi bien ecclésiastique que temporel. Grâce surtout aux études indépendantes, mais se renforçant l'une l'autre, de Cécile Treffort et d'Helen Gittos, il est devenu clair que l'établissement de cimetières d'église à l'intérieur de limites stables, leur consécration par des évêques, l'exclusion des criminels et autres indésirables de cet espace sanctifié, furent des innovations du xe siècle[20]. Les fouilles en ont désormais mis en évidence de bons exemples en Angleterre, notamment à Raunds (Northants), où a été retrouvé intact l'ensemble des niveaux de l'église, des limites du cimetière et des inhumations entre 950 et 1100 environ[21]. Tout comme les communautés séculières étaient alors plus rigoureusement définies par la loi, la seigneurie et la nécessité économique, de même, reposer dans un cimetière (souvent attaché à l'église d'un seigneur) devint à la fois le droit et le devoir des communautés de fidèles.

Entre le xe et le xiiie siècles, en France comme en Angleterre, les cimetières ecclésiastiques qui existaient déjà furent parfois reconfigurés par la création de limites entourant un espace plus étroit. Ce phénomène de contraction du cimetière nous fournit une conclusion appropriée car il illustre à la fois les similitudes dans les modèles d'évolution et l'importance d'une collaboration entre chercheurs des deux côtés de la Manche. Observant que la plupart des cimetières « rétrécis » d'Angleterre étaient adossés à des *minsters*, j'ai relié cette contraction au redéploiement des inhumations depuis les *minsters* vers les nouveaux cimetières des églises locales, redéploiement qui aurait réduit l'espace que les premiers devaient consacrer aux tombes. Dans la tradition d'une historiographie française qui met davantage l'accent sur l'évolution des relations spatiales entre les vivants et les morts, Élisabeth Zadora-Rio a associé le même processus (qu'elle observait par exemple à Rigny, Indre-et-Loire) au souci de séparer le sacré du

20. C. Treffort, « Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au xe siècle », dans M. Kaplan éd., *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001, p. 285-299 ; H. Gittos, « Creating the sacred : Anglo-Saxon rites for consecrating cemeteries », dans *Burial in Early Medieval England and Wales*, p. 195-208 ; *CASS*, p. 465.

21. A. Boddington, *Raunds Furnells : the Anglo-Saxon Church and Churchyard*, London, 1996 ; *CASS*, p. 390 n., pour d'autres cas.

profane, également observable dans le fait d'exclure des cimetières les habitations et les activités domestiques[22]. Les deux explications ne sont pas nécessairement exclusives l'une de l'autre, et il demeure possible que les causes qui ont joué en Angleterre aient été vraiment différentes de celles qui jouèrent en France. Néanmoins, cet exemple illustre très clairement le besoin de considérer en parallèle les phénomènes et les modèles d'explication. Des rencontres, comme celle qui a donné naissance au présent numéro de *Médiévales*, doivent devenir la règle plutôt que l'exception.

Traduit de l'anglais par Bruno Laurioux[23]

John Blair, The Queen's College, Oxford OX1 4EW

Les recherches récentes sur la formation des paroisses en Angleterre : similitudes et différences avec la France

Cet article compare la formation des paroisses en Angleterre et en France. Le modèle d'un système mis en place par l'autorité épiscopale – fondé essentiellement sur les textes des conciles et les sources concernant la Touraine – convient moins bien à l'Angleterre et au Nord de la France qu'aux régions situées au sud de la Loire : au cours des années 650-850, la culture essentiellement monastique de l'Angleterre la rapproche de la « Gaule monastique » de J.-F. Lemarignier. Les premières paroisses anglaises se sont formées autour des centres monastiques régionaux (*minsters*), en s'adaptant aux structures de domination foncière, d'imposition et d'identité communautaire. C'est seulement à partir de 900, et de la fragmentation des grands domaines fonciers, que ces « paroisses-mères » ont été subdivisées à leur tour et ont donné naissance à de nouvelles paroisses, d'origine seigneuriale : un processus qui est probablement plus proche qu'on ne le croyait de celui qui s'est produit dans certaines régions de la France du Nord. Cette nouvelle identité paroissiale s'est traduite par un contrôle accru des inhumations et la mise en place, autour des *minsters* comme des églises locales, de cimetières consacrés et délimités.

Paroisse – monastère – encadrement pastoral – sépulture

22. *CASS*, p. 467 ; É. Zadora-Rio, « The making of churchyards and parish territories in the early medieval landscape of France and England in the 7th-12th centuries : a reconsideration », *Medieval Archaeology*, 47, 2003, p. 1-19.

23. Le traducteur tient à chaleureusement remercier Alban Gautier et Élisabeth Zadora-Rio pour leurs précieuses corrections.

Recent work on parish formation in England : some comparisons and contrasts with France

This paper compares parish formation in England and France. The model of an episcopally-directed system – based primarily on Church councils and the sources for the Touraine – is less appropriate to England and northern France than to regions south of the Loire : in its primarily monastic ecclesiastical culture during c.650-850, England resembled J.-F. Lemarignier's « Gaule monastique ». The first English parishes developed around regional monastic centres (« minsters »), and reflected patterns of land-lordship, taxation and community identity. Only after 900, with the fragmentation of land-holding, did these « mother-parishes » fragment in turn into the local parishes of manorial churches : a process which may have been closer to parts of northern France than has been thought. One sign of this new parish identity is a more controlled burial practice, with the rise of consecrated and bounded graveyards at both minsters and local churches.

Parish – monastic – pastoral care – burial

Médiévales 49, automne 2005, p. 45-56

Hélène NOIZET

DE L'ÉGLISE AU TERRITOIRE : LES PAROISSES À TOURS (XIe-XIIIe SIÈCLES)

La multiplication des paroisses, partout attestée dans l'Occident médiéval, constitue l'une des transformations majeures de l'espace urbain entre le Xe et le XIIIe siècle. Elle s'insère dans un processus plus vaste encore, celui de la sécularisation du paysage urbain. À Tours, ce processus s'est traduit par le rejet des communautés monastiques qui ont été, soit sécularisées et leurs lieux de culte alors transformés en églises paroissiales, soit concrètement exclues de la ville et rejetées en périphérie. Nous nous intéresserons ici à la première modalité de cette sécularisation du paysage tourangeau. Celle-ci réside dans la mise en place progressive des églises paroissiales puis, plus tardivement semble-t-il, celles des espaces paroissiaux. En effet, dès l'apparition des églises paroissiales dans leurs sources, les historiens ont parfois tendance à raisonner en terme d'espace paroissial, voire de territoire paroissial, ce qui ne va pas de soi. La distinction entre ces deux dimensions de la paroisse – la dimension topographique de l'église et la dimension spatiale du ressort – paraît nécessaire à une réflexion menée à l'échelle de la ville. Nous essaierons donc d'analyser non seulement la mise en place du maillage des églises paroissiales à Tours, mais également l'émergence d'une conception spatiale de la paroisse, telle qu'on peut l'appréhender à partir des actes de la pratique. Le plan adopté est chronologique afin de marquer les étapes de cette évolution et de s'arrêter plus longuement sur les quelques cas bien documentés par les sources écrites, principalement diplomatiques.

Auparavant, il est utile de rappeler l'apport des sources archéologiques qui soulignent deux phénomènes. Le premier touche à la relative antériorité du rapprochement des tombes des édifices connus par la suite comme centres paroissiaux. Ainsi à Saint-Pierre-le-Puellier, les

tombes les plus anciennes datent de la fin du xe siècle, auprès d'un monastère de femmes attesté depuis au moins 791 [1]. Dès cette date, le lieu d'inhumation présente la structure démographique d'un cimetière paroissial par la présence de femmes, d'hommes et d'enfants.

Le deuxième phénomène touche à la concomitance de l'apparition de ces nouveaux cimetières, autour de lieux de culte depuis longtemps établis dans le *suburbium*, avec l'abandon des grandes nécropoles suburbaines *ad sanctos*. L'archéologie révèle aujourd'hui que ces dernières n'avaient pas le monopole de l'inhumation au haut Moyen Âge. En effet, de nombreuses fouilles révèlent des lieux d'inhumation de faible durée d'utilisation par de petits groupes humains hors de tout contexte religieux, et liés à des formes d'occupation de l'espace encore mal expliquées [2].

Jusqu'au milieu du xie siècle : la cathédrale Saint-Maurice

À Tours, il n'y a qu'une seule église paroissiale jusqu'au milieu du xie siècle : la cathédrale Saint-Maurice. En effet, nous n'avons trouvé aucune mention de *parochia* dans les actes du haut Moyen Âge. Au-delà de l'absence de sources, c'est le statut religieux des futures églises paroissiales qui permet d'établir qu'il n'y a, jusqu'au xie siècle, pas d'autre église paroissiale que la cathédrale. Toutes les églises paroissiales que l'on voit émerger à partir du xie siècle à Tours sont attestées auparavant soit comme petits monastères (Saint-Pierre-le-Puellier [3], Saint-Venant [4], Saint-Pierre-du-Chardonnet [5]), soit comme petites basi-

1. Acte d'Ithier de 791 : J.-J. Bourasse, *Cartulaire de Cormery*, Tours, 1861, n° 1.

2. H. Galinié, É. Lorans, É. Zadora-Rio, « Tours et la Touraine au temps d'Alcuin : état des questions », dans P. Depreux, B. Judic (dir.), *Alcuin de York à Tours*, Actes du Colloque Alcuin (Tours, 2004), *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111, 2004, p. 37-52.

3. Acte d'Ithier de 791 : cf. n. 1. Acte de l'évêque Téotolon d'août 943 : acte original, AD Indre-et-Loire (désormais abrégé en ADIL), H 461, n° 6/3 ; édition par C. de Grandmaison, *Fragments de chartes du xe siècle provenant de Saint-Julien de Tours*, Paris, 1886, n° VIII. Acte de Robert le Pieux non daté : C. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux (996-1031)*, Paris, 1885 (Genève, 1974), n° 1.

4. Pour Grégoire de Tours, cf. L. Pietri, « Tours », dans *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du viiie siècle. Province ecclésiastique de Tours*, 5, 1987, n° 9, p. 35-36. Notice du 20 février 907 : É. Martène, U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, I, col. 20-23. *Recueil des actes de Robert Ier et Raoul, rois de France (922-936)*, R.-H. Bautier, J. Dufour éd., Paris, 1978, n° 15, p. 67 (24 mars 931) ; *Recueil des actes de Louis IV, roi de France (936-954)*, P. Lauer éd., Paris, 1914, n° IX, p. 27 (28 octobre 938) ; acte

liques affectées au service des pèlerins venus rendre un culte à saint Martin (Notre-Dame de l'Écrignole[6], Saint-Clément[7]). Il est donc assuré qu'elles ne sont pas des églises paroissiales au haut Moyen Âge.

Les plus anciennes mentions de *parochia* interviennent dans des contextes très particuliers puisqu'il s'agit d'actes faux. Rédigés au XIe siècle par les chanoines de Saint-Martin, ces privilèges épiscopaux sont censés dater de 806 et de 870 : si la fausse bulle de Léon III a été forgée de toutes pièces[8], le pseudo-privilège du synode de Tusey a été rédigé à partir de la version sincère de l'acte synodal[9]. Avec une formule quasi identique, ils situent le *monasterium* de Saint-Martin dans la paroisse de l'évêque de Tours : *reverentissimus vero* ***episcopus in cujus parrochie*** *memoratum venerabile monasterium vel res ac possessiones constiterint*. Cette curieuse expression est totalement absente des privilèges ecclésiastiques sincères du IXe siècle, et notamment de la version sincère de l'acte synodal de Tusey. Le terme *parochia* est ici utilisé dans le sens de diocèse, acception traditionnelle que l'on retrouve encore au début du XIIe siècle dans les privilèges pontificaux[10].

d'Hugues Capet non daté, *Recueil des Historiens de Gaule et de France*, L. DELISLE éd., Paris, 1874 (désormais abrégé en *RHGF*), X, n° III, p. 550. Acte des comtes Thibaud et Eudes, entre 995 et 1004 : L. LEX, *Eudes, comte de Blois, de Tours, de Chartres, de Troyes et de Meaux (995-1037) et Thibaud, son frère (995-1004)*, Troyes, 1892, n° V, p. 127-129.

5. Actes de 931 et 938, et acte non daté d'Hugues Capet : voir n. 4.

6. *Recueil des actes de Charles le Chauve*, G. TESSIER éd., Paris, 1943-1950, nos 112 (849) et 167 (854). *Recueil des actes de Charles III le Simple, roi de France (893-923)*, P. LAUER éd., Paris, 1940-1949, n° CI (919).

7. *Recueil des actes de Robert Ier et Raoul*, *op. cit.*, appendices, nos 41 (899) et 42 (900).

8. Datée du 9 avril 806, cette bulle aurait été rédigée entre 996 et la fin du XIe siècle. P. GASNAULT, *Étude sur les chartes de Saint-Martin de Tours des origines au milieu du XIIe siècle*, thèse de l'École des chartes, 1953, I, p. 114-120, et n° 22 pour l'édition. H. NOIZET, *Pratiques spatiales, représentations de la ville et fabrique urbaine de Tours : chanoines, moines et laïcs à Saint-Martin et Saint-Julien*, thèse de doctorat, université de Tours, 2003, III, annexe 14.

9. Daté du 7 novembre 860, cet acte aurait été rédigé à la fin du XIe siècle, peu après 1083. P. GASNAULT, *Étude sur les chartes*, *op. cit.*, p. 164-169 et n° 4 pour l'édition.

10. Voir par exemple la bulle de Pascal II en faveur de Saint-Bertin, donnée à Troyes le 25 mai 1107 (JL 6201), qui confirme des églises situées « in Taruanense parrochia », ou encore « in Tornacensi parrochia », soit respectivement les diocèses de Thérouanne et Tournai. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, B. GUÉRARD éd., Paris, 1840, p. 217.

Première mention des droits paroissiaux au milieu du XIe siècle

Le terme *parochia* est cité par un autre faux, daté de 933, et forgé cette fois-ci par les moines de Saint-Julien de Tours, entre 1058 et 1080[11]. Après sa destruction par l'incursion viking de 853, ce monastère bénédictin, situé au bord de la Loire et à proximité de Saint-Martin, fut relevé par l'évêque Téotolon, au plus tard en 940-943. É. Lorans[12] a mis ce faux de 933 en relation avec une notice de 1080 qui relate un conflit entre Saint-Martin et Saint-Julien[13]. Face aux prétentions des chanoines de Saint-Martin sur la grève de la Loire qui s'était étendue, à la suite d'une forte sédimentation alluviale, les moines de Saint-Julien ont cherché, en fabriquant ce faux, à défendre leurs droits sur cet espace nouvellement formé (fig. 1) :

> « À l'est, en direction de la cité, la paroisse de Saint-Julien-Saint-Saturnin est limitée, y compris les droits de sépulture et les autres, par l'église Saint-Pierre ; au sud par les églises Saint-Hilaire et Saint-Vincent ; à l'ouest de l'église Saint-Aubin se trouvent des vignes de l'église Saint-Saturnin, de l'église Saint-Aubin et de mon propre domaine, s'étendant jusqu'au bourg de Saint-Pierre-le-Puellier, avec la terre sableuse, la rive du fleuve et la moitié de la Loire. Que ces vignes fassent partie du domaine de Saint-Julien sans aucune coutume d'un autre sanctuaire ou de qui que ce soit. Les habitants des maisons grandes ou petites, situées à l'entour de ces vignes du côté des voies, de la Loire ou du bourg de Saint-Pierre, ou situées dans les vignes, sont paroissiens de Saint-Julien et doivent à Saint-Julien les droits de baptême et de sépulture. Un chemin conduisant à la Loire sépare le domaine de Saint-Julien du bourg de Saint-Pierre[14]. »

11. *La Diplomatique française du haut Moyen Âge. Inventaire des chartes originales antérieures à 1121 conservées en France*, B.-M. TOCK dir., Turnhout, 2001, n° 1508. C. DE GRANDMAISON, *Fragments de chartes*, *op. cit.*, n° 2.

12. É. LORANS, *Le fief de Saint-Julien de Tours au Moyen Âge*, mémoire de maîtrise, université de Tours, 1980, p. 57-66.

13. L.-J. DENIS, *Chartes de Saint-Julien de Tours (1002-1300)*, Le Mans, 1912, n° 35 : « Altercationes habuerunt de confinio quod, situm inter burgum sancti Juliani et Ligeris alveum, vulgariter Grava vocatur. Burgenses namque domos suas ortosque versus Ligeris fluvium pretendebant, spacium arene vacue occupantes, canonicis occupationes ipsas calumniantibus. Ut nemo amplius in residua arena aliquid edificacionis agere presumeret. »

14. « Ab orientali parte versus civitatem determinatur **parrochia sancti Juliani sanctique Saturnini, cum sepultura et aliis reditibus**, cum aecclesia sancti Petri, a meridiana parte cum aecclesia sancti Hilarii sanctique Vincentii, ab occidentali parte ab ecclesia sancti Albini, sunt vineae de aecclesia sancti Saturnini, et de aecclesia sancti Albini, et de meo proprio alodo pertingentes, usque ad burgum sancti Petri Puellaris. Habitatores vero omnes domorum magnarum seu parvarum in circuitu



Les paroisses de Tours au XVIe siècle.

Ce faux atteste que l'enjeu du conflit réside dans les droits paroissiaux, notamment ceux de la sépulture et du baptême. En effet, suite à la formation de la nouvelle bande de terre, un noyau d'habitations est apparu entre Saint-Pierre-le-Puellier et Saint-Julien, sans que l'on sache de quelle paroisse ces habitants relevaient. Ils dépendaient soit de Saint-Pierre-le-Puellier, elle-même rattachée à Saint-Martin, soit de Saint-Saturnin, rattachée à Saint-Julien. Au milieu du XIe siècle, il existe donc, en plus de la cathédrale, au moins quatre églises paroissiales [15] : Saint-Saturnin, Saint-Pierre[-du-boile], Saint-Hilaire-Saint-Vincent, toutes trois citées dans la notice, auxquelles il faut ajouter Saint-Pierre-le-Puellier. Si le conflit, réglé en 1080, donne lieu à un réajustement des espaces paroissiaux, ces paroisses ont nécessairement été créées auparavant. La reconnaissance de la fonction paroissiale de ces églises n'a pu toutefois avoir lieu avant le début du XIe siècle, compte tenu du statut monastique de Saint-Pierre-le-Puellier à cette date. Une histoire de Saint-Martin, écrite au XVIIe siècle par deux chanoines, Raoul Monsnyer puis Michel Vincent, donne des précisions qui paraissent fiables [16] : en 1030, Henri, le fils du roi Robert le Pieux, a été envoyé pour tenir un plaid afin de déterminer les droits paroissiaux respectifs de Saint-Julien et de Saint-Pierre-le-Puellier. C'est donc dans le deuxième quart

harum vinearum positarum de parte viarum, seu de parte Ligeris, vel de parte burgi sancti Petri, vel intra vineas sitarum, **parochi sunt sancti Juliani et baptisterium et sepulturam sancto Juliano persolvunt**. Alodum sancti Juliani et burgum sancti Petri disterminat una arcta via euntes ad Ligerim. » (trad. É. LORANS, *Le fief de Saint-Julien*, *op. cit.*, p. 59-60).

15. Saint-Aubin n'est pas une église paroissiale comme l'acte faux tendrait à faire croire : son rédacteur la met exagérément en valeur car elle se situait à proximité de l'endroit revendiqué par Saint-Martin et Saint-Julien (cf. carte), et car elle permettait de légitimer les droits de Saint-Julien sur cet espace. É. Lorans suppose que cette église n'existe pas du tout et a été inventée pour soutenir la position de son monastère (ci-dessus, n. 12). Au contraire, les sources écrites montrent qu'un établissement ecclésiastique dédié à Saint-Aubin existait bien au milieu du XIe siècle. D'une part, le martyrologe de Saint-Julien mentionne la dédicace de l'église Saint-Aubin par l'archevêque Barthélemy le 1er mars, jour de la fête de ce saint, en 1058 (ou 1059 si le style employé est celui de Pâques). Copie Paris, BnF, Coll. Baluze, vol. 77, f° 112 : « Anno incarnationis domini MLVIII ecclesia sancti Albini Turonis dedicata est a Bartholomeo archiepiscopo kalendas martii in festivitate ipsius sancti, et reliquiae in altari reconditae, quae inventae fuerant in veteri altario temporibus Richerii abbatis. » D'autre part, un plan du monastère, réalisé en 1670 à la suite des travaux entrepris par les mauristes, prouve l'existence matérielle d'une église Saint-Aubin, puisqu'il indique une « chapelle de Saint-Aubin », au Nord-Ouest de Saint-Julien : ADIL, plan H 550.

16. Tours, BM, ms. 1294, p. 218. Pour la fiabilité des informations, H. NOIZET, *Pratiques spatiales, op. cit.*, p. 354-355.

du XIe siècle qu'a été entériné le mouvement de sécularisation de l'espace urbain, ce dont témoigne la transformation des petits établissements monastiques en églises paroissiales. Il s'agit alors de confirmer et d'accorder un statut juridique à une pratique qui, dans les faits, est attestée depuis le Xe siècle, comme le montrent les fouilles archéologiques réalisées à Saint-Pierre-le-Puellier[17] : un regroupement des sépultures ayant eu lieu dès le Xe siècle, il existe donc un temps de latence entre la création de fait d'un cimetière et la reconnaissance de la fonction paroissiale, avec nomination d'un desservant et perception du casuel.

Les églises paroissiales non impliquées dans le conflit, c'est-à-dire Saint-Pierre-du-boile et Saint-Hilaire-Saint-Vincent, sont désignées par le mot *ecclesia*. Étant donné le contexte, ce terme ne fait pas référence aux édifices eux-mêmes, mais aux paroisses : elles forment des espaces ecclésiastiques en cours de constitution, dont les limites n'ont pas besoin d'être précisées tant qu'elles ne posent pas de problème. En revanche, il en va différemment de la paroisse Saint-Saturnin, pour laquelle une conception territoriale émerge en relation avec ce conflit : la portion de la paroisse qui est revendiquée à la fois par Saint-Julien et Saint-Martin est précisément délimitée par une voie, l'« *arcta via euntes ad Ligerim* », identifiable à l'actuelle rue Littré[18].

Des témoins indirects de la multiplication des paroisses tourangelles au XIIe siècle

Au XIIe siècle, de nouvelles paroisses apparaissent, mais cette multiplication n'est décelable qu'indirectement, par l'allongement de la liste des églises dans les actes pontificaux en faveur de Saint-Martin.

Le 30 octobre 1119, le pape Calixte II confirme au chapitre de Saint-Martin les autels concédés à cens par l'archevêque de Tours, Gilbert[19]. Après l'énumération des autels, la bulle comporte une clause concernant les « prêtres » relevant de Saint-Martin qui doivent conserver leur liberté : à cette date, les seules institutions dans lesquelles exercent ces prêtres sont l'*ecclesia* Saint-Venant et la *capella* Saint-Pierre-du-Chardonnet. Ce privilège pontifical est confirmé plusieurs fois au XIIe siècle, notamment par une bulle d'Honorius II en 1129, puis par

17. H. GALINIÉ, « Fouilles archéologiques sur le site de Saint-Pierre-le-Puellier 1969-1974. Rapport préliminaire », *BSAT*, 39, 1979, p. 155-72.

18. H. GALINIÉ, « La notion de territoire à Tours aux IXe et Xe siècles », *Recherches sur Tours*, 1, p. 73-84, 1981.

19. U. ROBERT, *Bullaire du pape Calixte II (1119-1121)*, Paris, 1891, n° 83.

une bulle de Luce III du 21 mai 1184[20] : si le formulaire reste le même, la liste de ces églises s'allonge d'acte en acte, témoignant ainsi de l'apparition de nouvelles églises paroissiales. En 1129, Saint-Pierre-du-Chardonnet est passée du statut de *capella* à celui d'*ecclesia*. En 1184, Saint-Clément et Saint-Simple s'ajoutent à Saint-Venant et Saint-Pierre-du-Chardonnet. Le cas de Saint-Simple est mieux connu grâce à deux autres chartes de Saint-Martin.

La mise en place d'une paroisse urbaine : le cas de Saint-Simple à la fin du XIIe siècle

En 1184, l'archevêque de Tours concède le droit de patronage et de présentation sur l'église Saint-Simple au monastère de Saint-Florent de Saumur[21]. Puis, moins de deux ans après, les chanoines de Saint-Martin passent un accord avec les moines de Saumur qui leur permet de récupérer en grande partie le pouvoir de nomination du desservant. Cet acte de 1186 donne des indications très précises sur les modalités de nomination du *capellanus* et sur la question de la sépulture[22]. Lors de la mort ou du départ du chapelain, les chanoines choisissent une personne qui doit jurer fidélité à Saint-Martin. Un ou deux chanoines de Tours portent les lettres du chapitre à Saint-Florent de Saumur pour présenter le candidat choisi. Les moines de Saint-Florent doivent le recevoir dans sa fonction, sans formuler d'objection, puis le présenter à l'archevêque de Tours. Si la personne ne convient pas, les moines de Saint-Florent attendront que les chanoines de Saint-Martin aient élu une nouvelle personne pour la présenter à l'archevêque et à ses ministres. Et il en est ainsi jusqu'à ce qu'une nouvelle personne soit élue. Les moines de Saumur ne doivent en aucun cas choisir eux-mêmes un nouveau desservant. Cette procédure complexe résulte certainement d'âpres négociations entre les parties concernées. Elle montre

20. *PL* 166, col. 1300. J. RAMACKERS, *Papsturkunden in Frankreich : Touraine, Anjou, Maine und Bretagne*, V, Göttingen, 1956, n° 194.

21. L.-J. DENIS, *Chartes de Saint-Julien, op. cit.*, n° 120.

22. Tours, BM, ms. 1294, f° 96 (ou Paris, BnF, n.a.l. 2423, f° 96) : « Indulsimus etiam eisdem monachis [de Saint-Florent de Saumur] ut circa capellam illam cimiterium haberent, necnon in eo vel in capella sancti Iacobi capellanus sancti Simplicii ullo unquam tempore aliquid exiget vel habebit, [...] **nec aliquos burgenses infra muros castri novi mansionem habentes, nec primogenitum filium vel filiam primogenitam ad sepulturam nisi forte de licentia nostra recipient**, vel nisi forte ad monachos se transtulerint. »

la volonté du chapitre martinien de garder le contrôle des églises paroissiales proches de la basilique : celles-ci permettaient de fournir des revenus à l'un d'entre eux et sans doute aussi de maintenir une forme de domination sur la population laïque de Châteauneuf qui cherche, à partir du XII[e] siècle, à s'émanciper.

Dans cette même charte de 1186, les chanoines concèdent aux moines un cimetière, près de la chapelle Saint-Jacques de l'Orme-Robert (fig. 1). L'acte leur interdit expressément d'enterrer dans ce cimetière les bourgeois ayant une maison dans les murs de Châteauneuf, ainsi que leurs enfants, à moins qu'ils n'aient une permission de Saint-Martin. La peur d'une « évasion casuelle » est liée ici à la proximité géographique entre Châteauneuf et cette chapelle dépendant du curé de Saint-Simple. Cela confirme que, dans la pratique, le rattachement de la population à une église paroissiale déterminée n'est pas clair aux yeux des fidèles, qui pouvaient chercher à se faire enterrer à un autre endroit que leur église de tutelle. Les modalités de l'accord prouvent que l'affaire, sans être conflictuelle, est complexe, méticuleusement réglée. Là encore, ce contexte a certainement favorisé une prise de conscience de la réalité spatiale de la paroisse, qui est ici révélée en négatif : les gens qui ont une maison à Châteauneuf ne doivent pas être enterrés dans tel cimetière. S'il n'y a pas de limite linéaire comme à Saint-Saturnin, il y a bien un processus d'enracinement spatial, d'attachement rigoureux des habitants à un ressort paroissial qui se précise en fonction des litiges réels ou supposés. Le lien est établi entre les fidèles et l'église paroissiale par le biais de la résidence et de la sépulture, qui apparaissent comme les nœuds autour desquels la paroisse se spatialise.

La territorialisation paroissiale à partir de la 2[e] moitié du XIII[e] siècle

Au XIII[e] siècle, le mouvement de création des paroisses urbaines est terminé : toutes les paroisses qui existent au XVIII[e] siècle sont déjà présentes vers 1250. Ce n'est qu'après la fixation du maillage paroissial urbain que la paroisse est pour la première fois utilisée comme cadre spatial de référence pour localiser des biens. En effet, à partir de 1255, apparaît un nouveau type d'actes, émis par l'officialité de Tours, le tribunal épiscopal qui entérine les transactions et accords entre particuliers. Au nombre de six pour la période 1255-1298, ces actes emploient de manière stéréotypée le terme de *parochia* comme complément de

lieu, le plus souvent à l'ablatif et précédé du déictique *in*. L'emploi de ce formulaire, qui comprend systématiquement la localisation dans la paroisse, la localisation dans le fief, puis la mention de deux confronts, va croissant à partir de 1300, en langue française [23]. Désormais, il semble que tout point qui se trouve dans l'espace urbain de Tours peut être localisé dans une paroisse. Cette utilisation tardive des paroisses – il en est exactement de même pour les fiefs – comme cadre topographique de référence est un phénomène général, que l'on retrouve dans d'autres villes [24]. Le fait que de telles mentions de la *parochia* se trouvent exclusivement dans les actes rédigés par le tribunal épiscopal suggère qu'il s'agit d'un moyen pour l'autorité épiscopale d'asseoir son autorité sur l'espace urbain. Ainsi, la territorialisation paroissiale émerge aussi en relation avec la volonté de puissance de l'évêque.

Nous avons observé, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, la concomitance entre deux phénomènes : d'une part, la fixation de la géographie paroissiale et, d'autre part, la territorialisation de la paroisse qui émerge dans la documentation diplomatique à cette époque. La croissance démographique a certainement constitué un élément moteur de la multiplication des paroisses, à partir de l'unique paroisse héritée du haut Moyen Âge. Or, cette croissance démographique ne s'arrête pas après 1250 : si l'élément démographique avait été la seule raison d'être du processus de créations paroissiales, celui-ci aurait perduré et abouti à des paroisses plus petites encore. Mais il n'en fut rien. Il est donc permis de penser qu'au-delà des réalités démographiques, ce processus prend fin dès lors que l'objet « paroisses » se territorialise, les deux phénomènes relevés ci-dessus paraissant liés. Ils pourraient traduire l'achèvement d'un processus qui comporte plusieurs dimensions, certaines idéologiques ou territoriales, et d'autres pratiques ou spatiales :

1° une réflexion idéologique qui pense la paroisse comme une entité territoriale, et dont la progression aboutit, après Hincmar et le *Décret* de Gratien, au milieu du XIIIe siècle avec Hostiensis ;

23. Exemple d'une charte de donation d'une maison, le 20 février 1287, AD d'Indre-et-Loire, G 364 : « Domum cum fundo et pertinentiis, dicte domus quod dicti conjuges habent, ut dicunt, sitam in parochia Sulplicii Turonensis in feodo Gaufridi de Corceilon, militis, contiguam domni Guilloti de Jocio, clerici, ex una parte, et contiguam domni Helioti Leceictepointier ex altera [...]. »

24. Pour Rome : É. HUBERT, *Espace urbain et habitat à Rome du Xe siècle à la fin du XIIIe siècle*, École française de Rome, 1990 (Collection de l'École française de Rome, 135), p. 90-91.

2° une évolution sémantique qui restreint progressivement le terme de *parochia* à la seule paroisse, et non plus au diocèse comme cela peut être le cas au haut Moyen Âge, évolution dont le terme paraît se situer au XIIe siècle ;

3° de nouvelles pratiques funéraires, observées à partir des Xe-XIe siècles d'après les sources archéologiques, caractérisées par un regroupement des inhumations autour des églises, la sépulture apparaissant aussi dans les textes comme l'un des éléments clés de la définition d'une paroisse. Remarquons que cette nouvelle pratique sociale touche le commun des mortels, et non pas seulement l'élite ecclésiastique ;

4° l'émergence d'une conception spatiale de la paroisse à partir de conflits de juridiction liés à la perception du casuel : ces litiges sont l'occasion de mettre par écrit et de fixer certaines limites paroissiales, qui acquièrent en pratique une dimension linéaire très nette, comme dans le cas de Saint-Saturnin.

Au total, ces évolutions sont toutes achevées au milieu ou à la fin du XIIIe siècle, avec des modalités chronologiques qui varient certainement d'une région à l'autre. Mais il y a bien une convergence chronologique qui permet à la réalité paroissiale d'acquérir une forme quasiment définitive dans la deuxième moitié du XIIIe siècle : désormais, la paroisse recouvre une réalité précisément définie, avec un nom, des limites et un rôle qui apparaissent relativement clairs. Selon le géographe A. Moles, la présence de ces éléments permet de considérer qu'une portion de l'espace terrestre est désormais pourvue d'une identité spatiale[25]. Dès lors, la paroisse peut être utilisée comme un cadre de référence, comme en témoignent les actes de l'officialité à Tours : la fréquence d'utilisation du terme *parochia*, en augmentation sensible à partir de la fin du XIIIe siècle, contribue également à renforcer le processus de territorialisation de la paroisse. C'est seulement à partir de la fin du XIIIe siècle que l'on peut parler de la paroisse comme « cadre », comme « espace territorialisé ». Avant, il paraît difficile de parler d'espace et encore moins de territoire paroissial : pour cette époque, il existe en revanche une topographie paroissiale, dans la mesure où la paroisse reste largement un semis d'âmes rattaché à un point, une *ecclesia*. C'est seulement lorsque les différentes facettes du processus parviennent toutes à leur terme que la paroisse cesse d'évo-

25. A. MOLES, « Vers une psycho-géographie », dans D. PUMAIN éd., *Encyclopédie de géographie*, p. 159-87, Paris, 1983 (1995).

luer : il paraît dès lors impossible de modifier le maillage paroissial, qui se fixe et se fige en même temps que la paroisse devient une réalité territoriale.

Hélène Noizet, UMR 6173 CITERES, Laboratoire Archéologie et Territoires, CNRS-Université de Tours, MSH Villes et Territoires, BP 60449, 37204 Tours cedex 03

De l'église au territoire : les paroisses à Tours (xie-xiiie s.)

Entre les xie et xiiie siècles, plusieurs étapes de la formation des paroisses de la ville de Tours peuvent être reconstituées à partir des sources diplomatiques. À cette époque, les droits paroissiaux de baptême et de sépulture constituent le véritable enjeu disputé entre les institutions ecclésiastiques et les paroisses ne semblent pas conçues comme des territoires. Simplement certains points de l'espace urbain – les *ecclesiae* – émergent comme des pôles de regroupement des fidèles afin de constituer des revenus suffisants au desservant de la paroisse, la délimitation précise d'un espace paroissial n'intervenant qu'en cas de litige. À l'échelle de la ville, la mise en cohérence de ces quelques points, ainsi que la fonction paroissiale qui leur est nouvellement assignée, caractérise l'émergence d'une topographie paroissiale, qui ne se territorialise, dans la pratique, qu'à la fin du xiiie siècle.

Tours – paroisse urbaine – territoire – sépulture – baptême

From church to territory : the parishes in Tours (11th-13th c.)

Various stages in the formation of urban parishes in Tours can be established from documentary sources between the 11th and 13th centuries. During that time, burial and baptismal rights were the main bone of contention between ecclesiastical institutions, and parishes were apparently not thought of as territories. The churches were used as gathering points for the faithful, in order to bring together sufficient income for the priest in charge, and the precise demarcation of parochial space occurred only in disputed cases. The connection of these churches within a parish network was not completed before the end of the 13th century. It is only then that the urban parishes in Tours were considered as territories.

Tours – urban parish – territory – burial – baptism

Médiévales 49, automne 2005, p. 57-72

François COMTE
Emmanuel GRÉLOIS

LA FORMATION DES PAROISSES URBAINES : LES EXEMPLES D'ANGERS ET DE CLERMONT (Xe-XIIIe SIÈCLES)

La formation des paroisses rurales est mieux traitée dans l'historiographie que son équivalent pour les paroisses urbaines. La complexité de la morphologie urbaine, les nécessités liées à la desserte de populations en augmentation et les sources écrites (par leur volume ou leurs lacunes) expliquent la difficulté de la tâche. Notre propos est de saisir, à travers deux exemples de cités, quels édifices, parmi les nombreuses églises, reçoivent la fonction paroissiale et quels éléments topographiques ou juridiques motivent (et à quel moment) les délimitations paroissiales. Si la chronologie ne diffère guère d'une cité à l'autre, en revanche le réseau paroissial et ses transformations apparaissent fort dissemblables : l'enquête ne permet donc aucune généralisation.

Angers et Clermont – deux chefs-lieux de cités antiques devenus évêchés, l'un dans la province de Tours, l'autre dans celle de Bourges – ont connu une lente mise en place de leur réseau paroissial achevée aux XIIe-XIIIe siècles. La comparaison est permise par un nombre voisin de paroisses : seize à Angers (trois dans la Cité, huit dans la Ville, une dans la Doutre, quatre dans les faubourgs) sans compter trois paroisses dans ce qui constitue la banlieue [1], quatorze à Clermont et même dix-huit si on y inclut celles de Chamalières et de Montferrand. Les chiffres placent ces villes parmi les plus importantes du royaume

1. F. COMTE, « La géographie paroissiale d'Angers du Moyen Âge à nos jours », *Archives d'Anjou*, 7, 2003, p. 240-255 et « Qu'est-ce que la banlieue à Angers ? (XIIIe-XVIIIe siècles) », dans Ph. HAUDRÈRE dir., *Mélanges offerts à Jacques Maillard*, Rennes, 2006 (à paraître).

de France même s'il n'existe pas de rapport étroit entre population et nombre d'églises. L'histoire propre de chaque cité produit pourtant des situations tantôt convergentes, tantôt différentes. Notre étude portera essentiellement sur le XIIIe siècle, moment où le réseau paroissial de ces deux sièges épiscopaux est bien connu et analysable grâce à une documentation suffisante. C'est en effet seulement en 1288 qu'un compte de décimes fournit la première liste complète des paroisses d'Angers [2]. Pour Clermont, la documentation du XIIIe siècle, permettant une approche des paroisses, requiert une double mise en perspective : d'une part avec les informations antérieures qui permettent d'envisager l'évolution du réseau ecclésial depuis le haut Moyen Âge ; d'autre part avec les localités voisines de Chamalières (partie du *suburbium* de Clermont aux époques hautes) et de Montferrand (ville neuve créée au début du XIIe siècle, venant perturber la desserte rurale immédiatement au Nord-Est de la cité). Nous nous attacherons ici surtout à préciser le développement des paroisses, leur emprise territoriale et la nature de leurs limites.

Sources et problèmes : chronologie et identification des paroisses

J.-M. Bienvenu et J. Avril ont entamé l'histoire des paroisses d'Angers grâce aux notices du *Dictionnaire* de C. Port [3] (remarquable archiviste qui avait lui-même puisé chez les historiens du XVIIIe siècle tels L.-M. Thorode et J. Rangeard qui eurent accès à des sources depuis disparues [4]). Rien de tel à Clermont, où l'on doit se contenter des assertions d'Ambroise Tardieu [5] et de notes inédites d'archivistes [6].

2. Comptes signalés par B. CAUSSE, *Église, finance et royauté. La floraison des décimes dans la France du Moyen Âge*, Paris-Lille, 1988, p. 224 et publiés dans L.-M. THORODE, *Notice de la ville d'Angers*, Angers, 1897, p. 50-51.

3. J.-M. BIENVENU, *Recherches sur le diocèse d'Angers au temps de la Réforme grégorienne*, thèse de doctorat d'histoire, dactyl., université de Paris-Sorbonne, 1968 ; J. AVRIL, *Le Gouvernement des évêques et la vie religieuse dans le diocèse d'Angers (1148-1240)*, 2 vol., Paris-Lille, s. d. [1982] ; C. PORT, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, Angers-Paris, 1874, I, p. 52-66 [2e éd. revue par J. LEVRON et P. D'HERBECOURT, Angers, 1965, I, p. 57-81].

4. L.-M. THORODE, *Notice de la ville d'Angers, op.cit.*, p. 142-183 ; J. RANGEARD, « Les anciennes paroisses d'Angers », *L'Anjou historique*, 5, 1906, p. 449-458.

5. A. TARDIEU, *Histoire de la ville de Clermont-Ferrand depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, 2 vol., Moulins, 1870-1872 (Marseille, 1976).

6. AD Puy-de-Dôme (désormais AD 63), fonds Pierre-François Fournier (28 J 78-89) et Gilbert Rouchon (4 F 49 et 188).

Quand la paroisse apparaît-elle en ville et quand devient-elle un espace borné ? Le mot *parrochia*, compris comme territoire délimité, n'apparaît pas à Angers avant 1028. Seules six paroisses, dont trois situées dans la Doutre (la rive droite qui se développe à partir du XIe siècle), sont délimitées par des textes aux XIe et XIIe siècles, à l'intérieur d'une ville divisée en deux archidiaconés (attestés depuis le IXe siècle). À la cartographie moderne s'ajoutent les précisions topographiques que fournissent les censiers à partir de la fin du Moyen Âge. En Auvergne, la genèse des paroisses rurales est mieux documentée que celles de la cité, alors que les églises clermontoises sont bien connues au haut Moyen Âge, en particulier aux VIe et Xe siècles. Aucune mention explicite de paroisse à Clermont n'apparaît avant le XIIIe siècle. Il est cependant probable qu'à Clermont, comme ailleurs, les paroisses territoriales aient émergé au XIe siècle. Des actes mentionnent l'existence de paroisses limitrophes à Aulnat et Saint-Vincent (Blanzat)[7], mais aussi des anthroponymes associés à des églises, indice possible d'une appartenance paroissiale[8]. Ailleurs en Basse-Auvergne, la chronologie n'est pas différente : G. Fournier a montré que c'est « dans le courant du XIe siècle que se répandit l'usage du mot *parochia* pour désigner la circonscription territoriale dépendant des églises rurales[9] ».

Comment déterminer le caractère paroissial d'une église ? Bien que certains monastères et chapitres aient pu disposer dès l'époque mérovingienne de patrimoines transformés plus tard en paroisses[10], il est délicat de relier la création d'un édifice à celle d'une paroisse souvent attestée tardivement. La grande étendue d'un territoire comprenant des enclaves peut être un indice de son ancienneté et de son démembrement ultérieur, comme on le constate pour Saint-Jean-Baptiste (devenu Saint-Julien au XVIe siècle). Pour Clermont, les mentions de *parochia*, insuffisantes, doivent être complétées par les indices

7. AD 63, 3 G, arm. 7, sac A, c. 2 (cartulaire en rouleau du chapitre cathédral contenant principalement des actes passés sous l'épiscopat de Rencon, 1030-1053).

8. Saint-Genès : *Gibertus de Petro Sancti Genesii* (AD 63, 3 G, arm. 7, sac P, c. 25, XIe siècle) ; Saint-Cassi : *pratum Petri Sancti Cassi* (3 G, arm. 18, sac A, c. 38, 1077-1095).

9. G. FOURNIER, *Le Peuplement rural en Basse-Auvergne durant le haut Moyen Âge*, Paris, 1962, p. 436-437.

10. J.-Ch. PICARD, « L'espace religieux et la ville médiévale (VIIIe-XIIIe siècles) », dans *Archéologie des villes dans le Nord-Ouest de l'Europe (VIIe-XIIIe s.)*, Actes du IVe Congrès international d'archéologie médiévale, Douai, 1994, p. 120.

que procurent la titulature des desservants et les droits paroissiaux mentionnés au hasard des chartes et des bulles confirmant les privilèges des chapitres et abbayes (droits de sépulture [11], chartes de mariage).

À Angers, la cathédrale, *ecclesia matrix*, fut longtemps la seule église baptismale. Dans la couronne de monastères et de basiliques funéraires installés autour de la Cité, Saint-Pierre serait la plus ancienne paroisse d'Angers : l'édifice et surtout l'emprise considérable du territoire sur lequel elle revendiquait l'autorité au XIe siècle (la rive droite de la Maine et la confluence Maine-Loire) ont même pu suggérer qu'elle était le premier lieu de culte de la ville [12]. Au VIe siècle, Saint-Aubin, par son titre de *senior ecclesia*, démontre son rôle éminent dans la cité [13]. Mais les dédicaces apparaissent assez tard (au VIIIe siècle à la cathédrale) et rien de significatif ne plaide pour l'ancienneté de telle ou telle paroisse [14]. La mention du desservant constitue souvent la première attestation de la paroisse dépendant d'abbayes ou de chapitres, lesquels ont eu deux attitudes différentes vis-à-vis de la paroisse. Le plus souvent, ils la transfèrent à l'extérieur de l'enclos dans une chapelle transformée en église de plein exercice ; trois abbayes, un prieuré et une collégiale disposaient ainsi d'un édifice paroissial particulier. Ailleurs, la paroisse dispose d'un autel à l'entrée du chœur de l'église abbatiale ou collégiale. En cela, Angers diffère sensiblement de Clermont.

Clermont : continuité du réseau ecclésial et stabilité des paroisses (fig. 1)

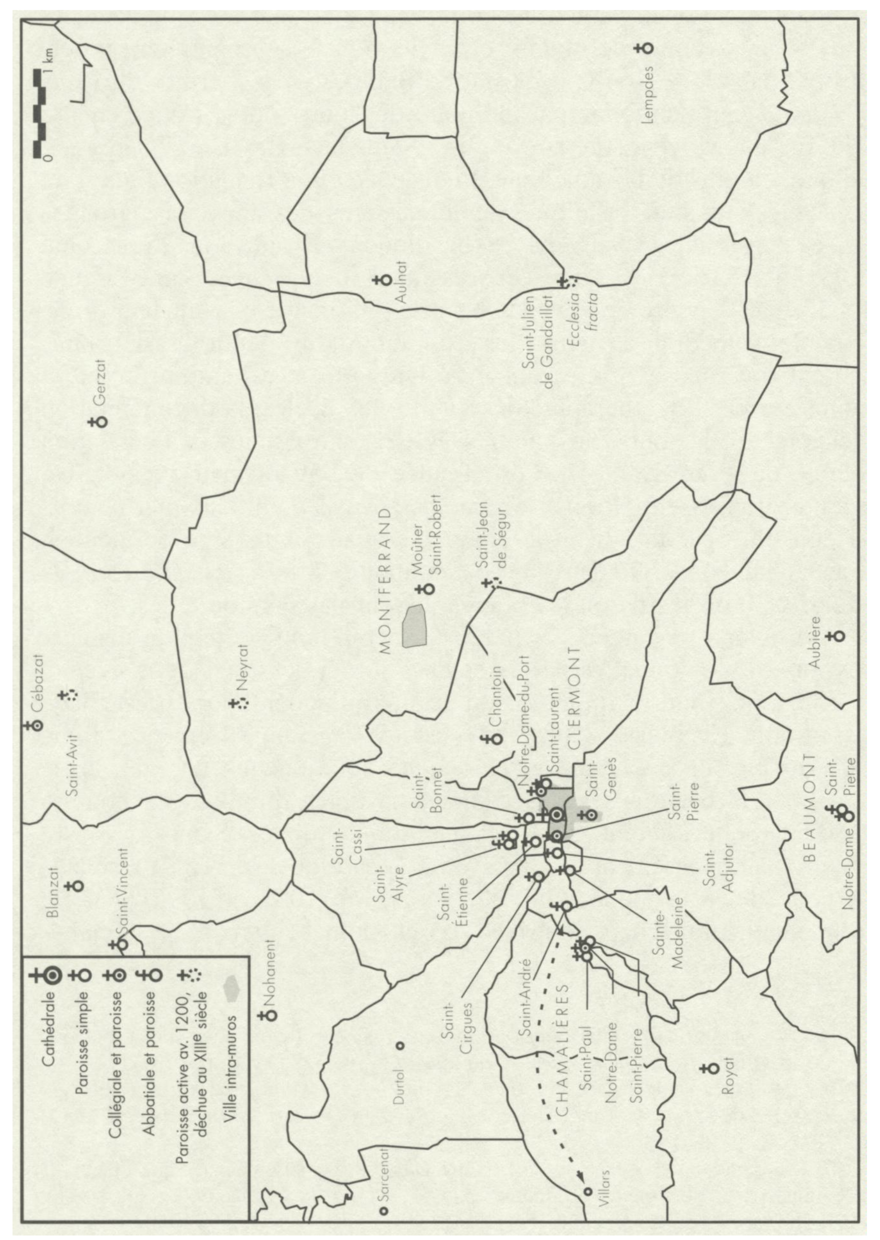
La plupart des églises appelées à devenir paroissiales existent dès le VIe siècle. Grégoire de Tours, l'hagiographie clermontoise et quelques vestiges prouvent l'antiquité de nombreux édifices de culte. Un débat

11. Mais le cimetière (ou l'élection de sépulture dans un testament) ne fait pas la paroisse : avant même les Prêcheurs et les Mineurs, la cathédrale et l'hôpital Saint-Barthélemy en ont un.

12. J. MALLET, « L'église Saint-Pierre d'Angers d'après les fouilles et les textes », *Les Pays de l'Ouest. Études archéologiques*, Actes du 97e Congrès national des sociétés savantes (Nantes, 1972), Paris, 1977, p. 205-240.

13. G. JAROUSSEAU, « L'abbaye Saint-Aubin d'Angers, lieu d'une tradition royale de l'investiture de l'épiscopat », dans J. HOAREAU et P. TEXIER dir., *Foi chrétienne et églises dans la société politique de l'Occident du haut Moyen Âge (IVe-XIIe siècles)*, Limoges, 2004, p. 113-114.

14. G. JAROUSSEAU, *Épiscopat et églises en Anjou au haut Moyen Âge*, thèse d'histoire, 2 vol. dactyl., université de Paris-IV-Sorbonne, 2005.



Les paroisses de Clermont et de ses environs vers 1300 : essai de reconstitution.

subsiste (autrefois représenté par P.-F. Fournier[15] et Ch. Pietri[16]) sur la localisation de la cathédrale primitive : était-elle à l'emplacement actuel (sur la butte clermontoise, « Clermont » à proprement parler) ou bien dans le « groupe ecclésial de Saint-Alyre », héritier du *vicus christianorum* mentionné par Grégoire de Tours (où se trouve encore à la fin du Moyen Âge une église Saint-Jean-Baptiste) ? Grégoire indique, en plus de la cathédrale, l'existence ou la fondation (aux Ve et VIe siècles) de huit basiliques et monastères devenus plus tard des églises paroissiales : Saint-Alyre (basilique construite sous l'épiscopat de Gallus [525-551]), Saint-Cirgues (alors monastère), Saint-Étienne (fondée par l'épouse de l'évêque Namace, lui-même constructeur d'une nouvelle cathédrale), Saint-Pierre, Saint-André, Saint-Cassi, Saint-Laurent (où repose Avitus, oncle de Grégoire) et Chantoin (crypte) ; complétée par l'hagiographie des VIIe et VIIIe siècles, la documentation ancienne révèle toutes les futures églises paroissiales, à l'exception notable de Notre-Dame-du-Port, fondée en 959 ou peu avant[17]. Un second jalon essentiel dans la connaissance des édifices clermontois est constitué par une liste de cinquante-quatre églises (avec mention de leurs autels) établie dans la seconde moitié du Xe siècle (*Libellus de ecclesiis*[18]), où les paroisses n'apparaissent pas comme telles.

À l'inverse d'Angers, rien ne permet pour Clermont d'avancer l'hypothèse de nouvelles paroisses destinées à desservir de nouveaux quartiers, ne serait-ce qu'en raison du fait qu'aucun bourg n'est fondé à Clermont (le bourg Saint-Alyre est très ancien, survivance d'une ville double au Bas Empire) et que les lotissements du XIIIe siècle densifient le bâti dans des secteurs déjà dotés d'églises en nombre suffisant (Saint-Laurent, Saint-Étienne, Saint-Adjutor, Saint-Cassi). La seule fondation aisément datable avant l'apparition des ordres mendiants est celle de la chapelle Saint-Nicolas (entre 1087 et 1095) dans le groupe cathédral (chapelle privée des chanoines, attenante à la cathé-

15. P.-F. FOURNIER, « Clermont-Ferrand au VIe siècle. Recherches sur la topographie de la ville », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 128, 1970, p. 273-344.

16. Ch. PIETRI, « L'espace chrétien dans la cité : le *vicus christianorum* et l'espace chrétien de la cité arverne (Clermont) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 66, 1980, p. 177-210.

17. La dotation de l'église du Port (Notre-Dame-Principale) par l'évêque Étienne II est connue par 3 documents originaux : AD 63, 3 G, arm. 11, sac Q, c. aux sceaux (959), 3 G, arm. 18, sac A, c. 33 et 3 G, arm. 18, sac B, c. 1 (s. d., v. 950-960).

18. Clermont-Ferrand, BMIU, ms. 147, f° 149v-150v ; éd. W. LEVISON, *MGH, Scriptores rerum merovingicarum*, VII, p. 454-467.

drale), qui n'est jamais devenue paroissiale. En revanche, les nouveaux établissements réguliers du XIIe siècle (les Prémontrés de Saint-André au milieu du siècle, les chanoines de Chantoin en 1199), dotés de paroisses, occupent des églises connues antérieurement. Aussi le premier site des Mineurs (dans les années 1220) en dehors de la ville a-t-il pu obéir au même schéma, tout comme d'ailleurs l'hôpital des Pauvres (Saint-Barthélemy, intra-muros au XIIIe siècle) qui pourrait avoir investi et rebaptisé un édifice connu auparavant.

Clermont ne connaît ni modification dans son réseau paroissial au XIIIe siècle, ni transfert d'un siège paroissial. Le seul cas, possible mais nullement vérifié, concerne Notre-Dame-du-Port, érigée au Xe siècle et qui a certainement privé sa voisine plus ancienne, Saint-Laurent, non de ses droits paroissiaux (comme certains auteurs l'ont écrit un peu hâtivement), mais de la plus grande partie de son ressort et de ses ressources (union du bénéfice à la mense capitulaire en 1285). Le cas est similaire à Chamalières : le bénéfice de l'église paroissiale Saint-Pierre est uni en 1286 à la mense capitulaire de la collégiale Notre-Dame, sans disparaître tout à fait (malgré le transfert des fonds baptismaux dans la collégiale avant 1336, le culte y est rétabli en 1348 après reconsécration de l'édifice) [19].

La superposition des censives et des paroisses est marginale : ce schéma fonctionne assez bien quoique partiellement pour le quartier du Port et pour le prévôt de la cathédrale (dont le temporel urbain, compact, est entièrement dans la paroisse Saint-Pierre, sans doute la plus ancienne, autrefois confondue avec la cathédrale) ; ailleurs, l'imbrication des censives ecclésiastiques est très poussée.

Angers : création et recomposition de l'espace paroissial

La genèse des paroisses est variée, leur patronage éparpillé : trois au chapitre cathédral, une à l'évêque, six aux chapitres séculiers, sept aux abbayes bénédictines et deux aux abbayes de chanoines réguliers. Tous les établissements de la ville ont voulu avoir leur paroisse sur leur domaine, malgré une emprise limitée. Cependant, l'abbaye Toussaint se contente d'une paroisse périurbaine et deux prieurés, Saint-Éloi et Saint-Sauveur, fondés au XIIe siècle, en sont dépourvus (c'est d'ailleurs à l'occasion de leur fondation qu'on apprend leur appartenance à telle

19. P. CHAZAL et A.-G. MANRY, *Chamalières*, Clermont-Ferrand, 1979, p. 87-88.

ou telle paroisse[20]). On peut expliquer quelques limites à première vue surprenantes : Saint-Michel-la-Palud inclut tout le nord de la rue Saint-Aubin jouxtant Saint-Julien qui correspond au bourg primitif de Saint-Aubin ; la paroisse Saint-Évroult s'étend rue Courte sur une parcelle qui correspond à la maison du sacriste de l'abbaye Toussaint ; Sainte-Croix, qui curieusement a installé son curé dans une maison sise dans une paroisse voisine, englobe tout l'enclos du prieuré de Saint-Gilles-du-Verger. Le plus remarquable est l'emprise des trois églises de la Cité qui déborde de l'enceinte : cette limite extra-muros fort ancienne doit correspondre à l'ancien *pomerium* formant une bande de terrain au-delà des murailles (conformément au Code Théodosien[21]) où l'évêque et le chapitre, devenus propriétaires éminents de la Cité, exercent leurs droits paroissiaux.

L'expansion urbaine justifie des modifications et le recours à des délimitations : des paroisses rurales deviennent suburbaines (Saint-Michel-du-Tertre) et surtout, les premières limites claires apparaissent dans les quartiers nouvellement urbanisés, souvent sans qu'il y ait adéquation entre bourgs et paroisses ou fiefs et paroisses. Les paroisses des nouveaux sanctuaires, créées par prélèvement sur des paroisses préexistantes, produisent des territoires caractéristiques, restreints et enclavés. À sa fondation (milieu du XIe siècle), on adjoint au prieuré de l'Esvière la chapelle Saint-Eutrope, nouveau centre de la paroisse, desservie par un simple *capellanus parrochialis*. Son territoire, limité à l'enclos du prieuré et au bourg adjacent, a dû être prélevé sur celui de Saint-Germain bien qu'aucun acte ne le précise malgré l'importance des archives de la Trinité de Vendôme dont dépend l'Esvière[22]. Les nouvelles paroisses de la rive droite sont les mieux connues car dès leur fondation un territoire leur a été octroyé. Dès 1028, les limites de la paroisse du monastère Notre-Dame de la Charité sont fixées avec le consentement du chapitre cathédral : la corrélation est nette entre cadre paroissial et organisation domaniale puisqu'à la fin du XIe siècle la paroisse s'est agrandie grâce aux fiefs nouvellement acquis par les moniales. Par la suite, les fiefs ecclésiastiques sont plus étendus que les territoires paroissiaux. Les limites et bornes (*terminos parrochie, metas nostre parrochie*) sont précisées : une porte d'enceinte,

20. Ainsi pour Saint-Éloi (voir J.-M. BIENVENU, *Recherches*, *op. cit.*, p. 25).

21. C. JULLIAN, « Notes gallo-romaines : du *pomerium* municipal », *Revue des études anciennes*, 1925, p. 22-24.

22. *Cartulaire de la Trinité de Vendôme*, C. MÉTAIS éd., Paris-Chartres, 1893-1904, 5 vol.

une source, une butte naturelle et implicitement la rivière, la Mayenne, du fait de la mention d'Épinard ; la Maine est même totalement annexée puisque la paroisse va jusqu'à la porte Boulet (plus tard, porte Chapellière), sorte d'ouvrage de tête de pont [23].

Désormais dotée de nombreuses paroisses, la ville requiert bornages et rectifications. Le peuplement du quartier amène l'abbaye Notre-Dame de la Charité à édifier une église paroissiale distincte de l'abbatiale, puis à des démembrements. Vers 1090, les droits curiaux sont contestés au chapelain de l'abbaye Saint-Nicolas, toute proche. En 1100, la concession de l'immunité à l'enclos de l'abbaye Saint-Nicolas et l'exemption de redevance du bourg Saint-Nicolas entraînent des litiges, si bien que vers 1105, l'évêque d'Angers Renaud précise que la paroisse est limitée aux murs de la communauté et qu'il ne peut l'étendre au-delà de la rivière du Brionneau. En 1128, la création de l'église Saint-Jacques, par l'abbaye Notre-Dame de la Charité, dans un bourg proche de Saint-Nicolas, ne peut contenir les empiètements des moines. En 1227, un règlement relatif aux bornes du fief monastique stipule que les droits de Saint-Jacques ne dépassent pas la rivière. Au-delà, l'abbaye Saint-Nicolas finit par étendre son emprise. L'unique « paroisse d'Outre-Maine », mentionnée au début du XIIe siècle, a donc disparu [24].

L'urbanisation croissante et les conflits de sépulture entraînent une clarification des limites entre les paroisses de la rive gauche où le maillage est plus serré que celui de la Doutre. Mais contrairement à certaines villes du nord de la France, Angers n'a pas vu s'installer des succursales investies de fonctions paroissiales, malgré quelques tentatives. Ainsi, le chapelain de Saint-Laurent dépendant de l'abbaye de Notre-Dame de la Charité exprime quelques volontés d'émancipation, mais en 1205, défense lui est faite d'exercer des fonctions curiales à Saint-Laurent « qui n'avait jamais été fondée pour y ériger une paroisse comme on le lui a authentiquement prouvé » [25]. De même, l'abbaye Toussaint voulut peut-être échapper au joug du chapitre cathédral.

23. *Cartulaire de l'abbaye du Ronceray d'Angers (1028-1184)*, P. MARCHEGAY éd., Angers-Paris, 1854-1900, n° 1, p. 3.

24. *ID.*, n°s 42-44, p. 34-38 ; Y. LABANDE-MAILFERT, *Le Premier Cartulaire de Saint-Nicolas d'Angers (XIe-XIIe s.)*, thèse de l'École nationale des chartes, Paris, 1931, n° 102, p. 180-184 ; L. LE PELETIER, *De rerum scitu dignissimarum...*, Angers, 1635, p. 96-97.

25. AD Maine-et-Loire, 254 H 59, f° 137.

Territoire rural et paroisses périurbaines

À Angers, tous les territoires paroissiaux ne sont pas définis précisément, en particulier dans la campagne qui cerne la ville. La moitié des paroisses urbaines possède de vastes espaces ruraux. Plusieurs d'entre elles (Saint-Pierre, Saint-Michel-la-Palud) ont des enclaves campagnardes parfois fort éloignées de la ville. Trois paroisses rurales créées au XIe siècle (dont Saint-Samson, disposant d'un vaste faubourg) font partie de la banlieue. Elles ne bénéficient pas des privilèges fiscaux accordés aux autres paroisses de ville, à partir de 1295, par le comte d'Anjou, Charles de Valois [26]. Leur territoire reste flou aux abords de la ville, en particulier à Saint-Léonard, aux abords de l'ancienne forêt de Verrières.

À Clermont, les paroisses possèdent pour la plupart un territoire rural : exception faite des petites paroisses (Saint-Pierre entièrement intra-muros ; Saint-Adjutor, de petites dimensions et dans une zone extra-muros densément bâtie, notamment grâce au succès de lotissements du second quart du XIIIe siècle), toutes les paroisses desservent une partie de la ville et un vaste territoire rural, de sorte qu'un aperçu de la carte paroissiale donne l'impression d'un découpage en secteurs rayonnants autour de la butte et de la cathédrale. Les paroisses de Clermont présentent plusieurs singularités : 1) la cathédrale n'a pas de paroisse territorialisée (Sainte-Croix, strictement personnelle et dont la matérialité se réduit à un autel dans la cathédrale, dessert les chanoines et leurs familles, ainsi que les voyageurs de passage à Clermont [27]) ; 2) la ville intra-muros est presque entièrement desservie par les trois collégiales, Notre-Dame-du-Port, Saint-Genès et Saint-Pierre, les deux premières disposant chacune de très vastes ressorts paroissiaux et d'environ 40 % de l'intra-muros ; 3) les grandes paroisses rayonnantes voient leur territoire s'étendre jusqu'aux limites de la justice épiscopale de Clermont, voire au-delà pour Saint-Cirgues (comprenant le village de Durtol) et Saint-André (dont le territoire gagne la montagne jusqu'à Villars, peut-être moyennant une enclave plutôt qu'un ressort de forme allongée [28]) – bref, certaines paroisses clermontoises comprennent une partie de la montagne, peut-être même jusqu'à la

26. AM Angers, II 1, f° 29v.

27. A.-M. CHAGNY-SÈVE, « La paroisse Sainte-Croix de Clermont du XIIIe au XVIe siècle », dans *L'Encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au concile de Trente*, Actes du 109e Congrès national des sociétés savantes (Dijon, 1984), Paris, 1985, p. 237-279.

28. P. CHAZAL et A.-G. MANRY, *Chamalières*, *op. cit.*, p. 88.

ligne de partage des eaux entre les deux versants de la chaîne des Puys (de même, la paroisse de Blanzat, plus au nord, s'étend dans la montagne jusqu'à la grange de Côme).

Clermont et ses environs ne connaissent donc pas, au cours des derniers siècles du Moyen Âge, la création de paroisses motivée par les transformations du peuplement. Pour être plus exact, on doit pourtant relever les bouleversements intervenus à l'occasion de l'émergence de Montferrand : dans la partie orientale de la justice de Clermont, d'anciennes églises – Neyrat et Saint-Julien de Gandaillat[29] sûrement, peut-être Saint-Jean de Ségur (désormais simple établissement hospitalier aux confins des justices clermontoise et montferrandaise) et Saint-Avit (désormais dans la paroisse de Cébazat)[30] – perdent leur fonction paroissiale au profit du prieuré-cure Saint-Robert (dépendant de La Chaise-Dieu) hors les murs de Montferrand. Les modifications importantes dans le réseau paroissial, qui n'ont pas laissé de traces explicites dans les archives, semblent donc remonter aux premières années du XIIIe siècle et affectent davantage les *castra* et gros villages voisins (Beaumont, Aubière, Montferrand, Aulnat, Gerzat, Cébazat) que Clermont. Ce point distingue nettement la ville de Clermont du monde rural environnant.

Délimitations paroissiales et modifications médiévales

Les textes auvergnats délimitant les paroisses posent des difficultés : ils sont inexistants avant le XIIIe siècle ; ils ne sont pas toujours cohérents entre eux, surtout lorsqu'ils sont d'époques différentes. Ainsi, Saint-Bonnet et Chantoin parviennent-ils à rogner des terroirs au détriment du Port entre le XIIIe et les XVe-XVIe siècles lors de conflits de dîmes. Les chartes mentionnant les paroisses pour localiser les biens-fonds éclairent mieux les ressorts paroissiaux. À Clermont, l'inégalité des ressorts est flagrante. Si la Cité primitive (dite des Cinq Portes)

29. L'église de Gandaillat, désignée comme *ecclesia fracta* dès 1342 (parcelle cadastrale F 1 « Lize Faite », section de Gandaillat, en 1831), disparaît avant même la Guerre de Cent Ans (plus à l'est Notre-Dame de Paulhat, dont dépend Pont-du-Château, est détruite en 1359 par les Anglais emmenés par Robert Knolles) ; voir J.-P. Chambon, « Une église disparue de la banlieue de Clermont-Ferrand. Notes sur l'histoire du microtoponyme *Lize Faite* et de son référent », *Nouvelle revue d'onomastique*, 41-42, 2003, p. 157-164.

30. Pour Saint-Avit, l'hypothèse repose sur les seules bulles, pour Neyrat et Gandaillat sur les bulles et les actes de la pratique ; Ségur a dû avoir des droits paroissiaux avant 1194 (AD 63, 32 G 68/1, bulle de Célestin III).

n'est pas associée à une paroisse propre, elle est divisée entre les paroisses Saint-Genès au sud et du Port au nord. Sauf peut-être dans le cas de Saint-Pierre, l'enceinte de la ville construite vers 1200 ne détermine en rien les ressorts : les deux grandes paroisses du Port et Saint-Genès comprennent chacune un morceau de la Cité, une partie de la ville intra-muros, faubourgs et plat pays ; inversement, Saint-Bonnet, dont le siège est extra-muros, comprend un îlot intra-muros (au nord de la rue Beauregard)[31]. En plus des trois petites paroisses (Saint-Pierre, Saint-Étienne et Saint-Adjutor), deux paroisses sont assurément minuscules : Saint-Alyre (qui semble se réduire à l'enceinte monastique et à sa basse-cour) redoublée par Saint-Cassi (qui dispose d'un grand ressort) et Sainte-Madeleine (Colombier).

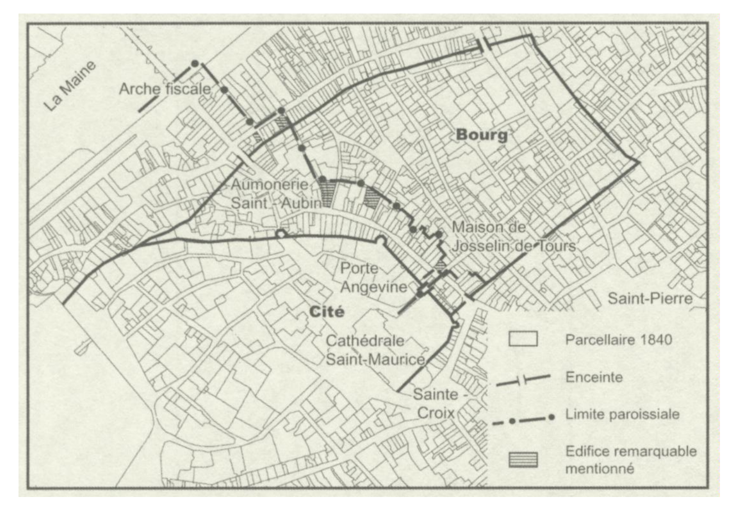
Si les textes font défaut quant à la formation ou aux modifications du réseau paroissial, l'examen des limites permet en revanche de mettre en évidence plusieurs éléments remarquables : sans surprise, chemins et croix de carrefour jalonnent les limites paroissiales ; paroisses et justices ne se recouvrent pas ; surtout, plusieurs églises peu ou pas desservies servent à tracer la ligne de partage entre paroisses : du côté de Montferrand, l'église de Ségur (Hospitaliers), au sud Saint-Hilaire de Cussat, du côté de Chamalières Sainte-Flamine, la paroisse de Montferrand étant bornée par Saint-Julien de Gandaillat au sud-est.

À l'époque moderne, le réseau paroissial se simplifie : la paroisse Saint-Alyre perd toute réalité au profit de Saint-Cassi, celle de Chantoin est unie au XVII[e] siècle à celle du Port, tandis que Sainte-Madeleine périclite. Il n'y a plus alors que dix paroisses : la cathédrale, le Port, Saint-Genès, Saint-Pierre, Saint-Bonnet, Saint-Étienne, Saint-Cassi, Saint-Adjutor, Saint-Cirgues, Saint-André.

À Angers, la situation est fort différente. Des délimitations défectueuses ou mal connues conduisent à redéfinir quelques territoires paroissiaux. Les limites extra-muros de la paroisse cathédrale semblent suffisamment difficiles à appréhender entre le bourg d'Angers et la Cité pour qu'à deux reprises elles fassent l'objet d'actes. En 1160-1161, le chapitre cathédral et celui de Saint-Pierre proposent un découpage complexe, à travers les îlots urbains, selon l'emprise de chacune de leurs censives, comme à Paris[32]. Les limités évoquées sont

31. Délimitation de 1532 entre les paroisses du Port et Saint-Bonnet (AD 63, 1 H 255, layette C2, n° 929).

32. *Cartulaire noir de la cathédrale d'Angers*, C. URSEAU éd., Paris, 1908, n° 232, p. 352-356 ; A. FRIEDMANN, *Paris, ses rues, ses paroisses. Origine et évolution des circonscriptions paroissiales*, Paris, 1959.

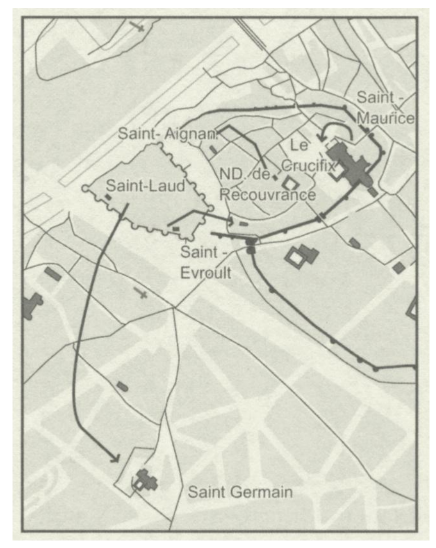


Angers : la délimitation des paroisses Saint-Maurice et Saint-Pierre d'après l'accord de 1160-1161.

les suivantes : la maison de l'ancien sénéchal Josselin de Tours, à l'angle de deux rues devant la porte Angevine, des venelles et des maisons remarquables telle l'aumônerie de Saint-Aubin. En revanche, la rue Baudrière, la plus ancienne rue nommée d'Angers, n'est à aucun moment une limite. L'extrémité de la paroisse Saint-Maurice est désormais l'arche marinière ou fiscale (car on y percevait le *passaticus*, droit de passage), limite déjà précisée avant 1125 (à cause du développement des commerces sur le Grand pont et surtout des gains sur la Maine [33]) et commune avec la paroisse Notre-Dame de la Charité qui ne pouvait plus s'étendre jusqu'à l'enceinte du bourg d'Angers (xe siècle ?) masquée par le bâti. La chaussée à moulins, plus tard pont des Treilles, est elle-même divisée entre la Trinité et Saint-Pierre sur l'île Saint-Jean [34].

Les nombreux conflits de sépulture, bien étudiés par J.-M. Bienvenu, ont permis de redéfinir les contours des paroisses. Enterrer un mort, c'était affirmer un droit paroissial sur les lieux où le défunt avait vécu et où on pouvait exiger les oblations plus que les dîmes qui n'ont eu qu'un rôle mineur en ville. En 1118, une contestation s'éleva ainsi entre la cathédrale et le chapitre Saint-Pierre à la mort d'un nommé

33. O. Biguet, F. Comte, H. Courant, C. Cussonneau et D. Letellier, *Les Ponts d'Angers*, Paris, 1998 (*Cahiers du patrimoine* nº 49), p. 69.
34. *Id.*, p. 121.



Angers : transferts de sièges paroissiaux dans la Cité au XIIIe siècle.

Landri, dont la maison, selon les chanoines de Saint-Maurice finalement maintenus dans leur droit, était dans leur paroisse[35].

À partir des années 1220-1232, les constructions du couvent des Prêcheurs puis de l'enceinte urbaine et du château donnent lieu à une importante réorganisation paroissiale dans la Cité. La chapelle Sainte-Marie de la Découverte puis Notre-Dame de Recouvrance, confiée aux chanoines réguliers de La Roë en 1141, a dû devenir paroissiale ; or son attribution par l'évêque Guillaume de Beaumont aux Prêcheurs contraint les chanoines réguliers à reporter le siège paroissial à Saint-Aignan[36]. Mentionné au XIe siècle, Saint-Évroult est sans doute l'un des deux sanctuaires démolis en 1232 pour lequel l'évêque est indemnisé et que l'on reconstruit un peu plus haut dans la rue qui porte son nom[37]. Enfin, les chanoines de Saint-Laud doivent quitter leur collégiale

35. J.-M. BIENVENU, « Les conflits de sépulture en Anjou aux XIe et XIIe siècles », *Bulletin historique et philologique*, 1966, p. 673-685 ; *Cartulaire noir de la cathédrale d'Angers, op. cit.*, n° 154, p. 247-248.

36. F. COMTE, « Recherches sur la topographie d'Angers au haut Moyen Âge (VIe-milieu IXe siècles) » dans N.-Y. TONNERRE, D. PRIGENT éd., *Le haut Moyen Âge en Anjou*, Actes de la table ronde d'Angers (mars 2002), Rennes, 2006 (à paraître).

37. F. COMTE, « La Cité, quartier canonial Saint-Maurice d'Angers », dans J.-M. MATZ, F. COMTE, *Diocèse d'Angers. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines de France de 1200 à 1500*, Turnhout, 2003 (*Fasti Ecclesiae Gallicanae*, VII), p. 87-107.

dès 1232 pour s'installer dans une ancienne paroissiale périurbaine, Saint-Germain. Il faut considérer Saint-Laud non comme une paroisse, mais comme une ex-collégiale devenue simple chapelle castrale : aux XIIIe et XIVe siècles, des chapelains y sont régulièrement nommés par le comte d'Anjou et rien n'indique qu'elle était la paroisse du château, rôle plutôt dévolu à Saint-Aignan[38]. Enfin, la chapelle du Crucifix (XIIIe siècle), accolée à la cathédrale, s'émancipe de celle-ci puisque seules quelques grandes fêtes sont célébrées sur un des autels de Saint-Maurice.

Suite à ces déplacements de sièges paroissiaux et à la démolition du quart de l'ancienne Cité pour y construire le château, de nouvelles limites paroissiales furent sans doute nouvellement tracées, les seules d'ailleurs à passer au milieu des rues et non en cœur d'îlot. Des changements de dédicace ont donné lieu à des interprétations erronées : pour la paroisse Sainte-Croix ou Saint-Étienne, il ne faut pas y voir la trace « d'un unique exemple de réduction de deux paroisses en une », mais la survie d'une ancienne dédicace qui se traduit architecturalement par une église à deux nefs au plan curieux[39]. La seule influence de la fortification de saint Louis sur le territoire paroissial concerne trois paroisses (Saint-Michel-la-Palud, Saint-Denis et Saint-Maurille) qui incluent les fossés de l'enceinte dans leurs limites. Mais le mur ne constitue jamais un élément déterminant pour le territoire paroissial : Saint-Jacques, paroisse de faubourg, englobe même une partie intra-muros au-delà de la porte Saint-Nicolas, rappel sans doute du début de l'ancien bourg Saint-Jacques[40].

L'étude des paroisses d'Angers et de Clermont appelle plusieurs remarques. Aucun schéma uniforme ne s'applique aux deux cités, tant l'histoire de chacune est originale, eu égard à la topographie chrétienne du haut Moyen Âge, à la croissance des faubourgs ou à l'hydrographie (la Maine à Angers, pas de rivière importante à Clermont). Les enceintes jouent un rôle dérisoire dans les limites paroissiales qui en ville traversent en général les îlots à Angers, mais empruntent des rues à Clermont. Si le patrimoine ecclésiastique a pu être déterminant dans la constitution des ressorts des églises, la coïncidence fief/paroisse,

38. F. COMTE, *La Cité d'Angers : topographie d'un quartier canonial (XIIe-XVe siècles)*, mémoire de DEA Sciences de la ville, université d'Angers, 1997, p. 76.

39. F. COMTE, « Recherches », *art. cit.*

40. À Caen, on retrouve un découpage semblable avec la paroisse Saint-Martin : L. JEAN-MARIE, *Caen aux XIe et XIIe siècles. Espace urbain, pouvoir et société*, Caen, 2000, p. 149.

encore nette à Angers à la fin du Moyen Âge, s'estompe à Clermont en raison de l'imbrication des censives. La territorialisation paroissiale se produit nettement au XIe siècle et les retouches dans le réseau s'achèvent aux deux siècles suivants, donnant lieu à des actes de délimitation.

François Comte, UMR 6173 CITERES, Laboratoire Archéologie et Territoires, CNRS-Université de Tours, MSH Villes et Territoires, BP 60449, 37204 Tours cedex 03

Emmanuel Grélois

La formation des paroisses urbaines :
les exemples d'Angers et de Clermont (Xe-XIIIe siècles)

Mal identifiées avant le XIIe siècle à Angers et le XIIIe à Clermont, les paroisses urbaines apparaissent autour des anciennes basiliques funéraires devenues monastères ou chapitres, selon une chronologie incertaine. Au XIIe siècle, les nouvelles paroisses d'Angers sont mieux connues grâce aux mentions des desservants et à leurs délimitations territoriales ; les 16 paroisses, en tout, sont pour l'essentiel calquées sur les censives des établissements religieux. À Clermont, les chapitres et les établissements réguliers se partagent l'espace urbain et suburbain en 14 paroisses (18 avec Chamalières et Montferrand) de dimensions très inégales et peu modifiées par l'évolution du peuplement.

Angers – Clermont-Ferrand – paroisse urbaine – limites

The development of parishes in two cities :
Angers and Clermont (Xth-XIIIth centuries)

It is hard to identify urban parishes before the XIIth century in Angers and the XIIIth in Clermont. They were established around the former extramural cemetery basilicas, transformed into monasteries and collegiate churches on a time-scale which remains unclear. In the XIIth century the parishes in Angers are known through documentary references to their incumbents or to their boundaries. Most of the 16 parishes adopted the boundaries of seignorial estates belonging to religious institutions. In Clermont, the collegiate churches and monasteries divided the urban territory into 14 parishes (18 including Chamalières and Montferrand) of unequal size, which were not much modified in response to changes in population.

Angers – Clermont-Ferrand – urban parish – boundaries

Médiévales 49, automne 2005, p. 73-88

Florent HAUTEFEUILLE

LA DÉLIMITATION DES TERRITOIRES PAROISSIAUX DANS LES PAYS DE MOYENNE GARONNE (Xᵉ-XVᵉ SIÈCLES)

L'histoire de la paroisse telle qu'elle fut initiée par P. Imbart de la Tour [1] rattache cette entité aux origines du christianisme, ou plutôt aux origines du christianisme officiel (IVᵉ siècle). C'est le décalage entre cette paroisse presque « immémoriale » et la réalité des actes de la pratique qui avait été un des moteurs de ma thèse de doctorat sur le peuplement rural et la mise en place du réseau paroissial en bas Quercy, soutenue en 1999 [2]. La paroisse semblait avoir eu une existence théorique dans les textes normatifs et la législation ecclésiastique, mais était pratiquement absente des corpus de chartes avant l'extrême fin de l'époque carolingienne.

Cet article reprend une partie des conclusions de ma thèse, tout en cherchant à préciser certains points éclairés par un renouvellement important des recherches sur ce thème depuis quelques années [3]. Je concentrerai mon propos sur une aire géographique restreinte, soit le bassin de la moyenne Garonne, entre les rivières du Lot, du Tarn et

1. P. IMBART DE LA TOUR, *Les Origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IVᵉ au XIᵉ siècle*, Paris, 1900 (rééd. 1979).

2. F. HAUTEFEUILLE, *Structures de l'habitat rural et territoires paroissiaux en bas-Quercy et haut Toulousain du VIIᵉ au XIVᵉ siècle*, Thèse de doctorat nouveau régime, université Toulouse II-le Mirail, 1998.

3. Pour se limiter à l'essentiel : *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*. Actes du Colloque de Rome, 19 mars 1998, Ph. PERGOLA, P.M. BARBINI éd., Vatican, 1999 ; Ch. DELAPLACE, « Les origines des églises rurales (Vᵉ-VIᵉ siècles). À propos d'une formule de Grégoire de Tours », *Histoire et Sociétés Rurales*, 18, 2002, p. 11-40 ; *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale, IVᵉ-IXᵉ siècles*. Actes du Colloque de Toulouse, 21-23 mars 2003, C. DELAPLACE éd., Toulouse, 2005.

de l'Aveyron. Ce secteur présente l'avantage d'offrir un paysage varié tant d'un point de vue géographique que politique : des vallées assez fertiles séparées par des serres plus arides (pays de Vaux au nord de l'Aveyron) ; une plaine alluviale ayant connu une anthropisation précoce et intense (vallées du Tarn, de l'Aveyron et de la Garonne) ; des coteaux intermédiaires couverts de forêts jusqu'à un Moyen Âge avancé (forêt d'Agre et de Tulmon[4]).

Historiquement, cette aire correspond au nord de la zone d'influence des comtes de Toulouse. C'est à cette époque qu'est fondée la ville de Montauban, une des plus belles réussites urbaines du XIIe siècle, aux marges des diocèses de Cahors et de Toulouse, dans une zone qui connaît un essor économique très vif du XIIe au début du XIVe siècle. La présence des abbayes Saint-Théodard-de-Montauriol et de Moissac, puis de l'évêché de Montauban à partir de 1317, est à l'origine d'une riche documentation aussi bien sous la forme d'un cartulaire à Saint-Théodard[5] que d'originaux à Moissac[6]. Mon analyse repose également sur le dépouillement de quelques chartriers laïques tel que celui de la châtellenie de Castelnau-Montratier dans le Lot. La masse documentaire est parfois étonnante. Certaines petites paroisses de moins de 1 000 hectares sont couvertes par plusieurs centaines de textes médiévaux essentiellement après 1250. C'est le cas de la paroisse de Flaugnac sur laquelle, parallèlement au dépouillement des sources écrites, je mène des recherches archéologiques dans le cadre d'un projet collectif de recherche. Cela permet une approche spatiale fine et compense partiellement l'absence de cartographie même moderne des limites paroissiales[7].

En m'appuyant sur cette riche documentation, j'essaierai de préciser les contours tant physiques que théoriques de la paroisse de la seconde moitié du Moyen Âge. À partir de ces éléments de définition, je reviendrai sur les différentes hypothèses que l'on peut avancer pour expliquer le processus de mise en place, puis de stabilisation, du maillage des paroisses.

4. L. D'ALAUZIER, « La Tulmonenc jusque vers 1350 », *Bulletin de la Société Archéologique du Tarn-et-Garonne*, 88, 1961, p. 77-87.

5. AD 82, G 239 et G 240.

6. Les archives de Moissac ont été éditées, mais non publiées (M.-C. LEFEBRE, *Les plus anciennes chartes de l'abbaye de Moissac*, Thèse de l'École nationale des chartes, 5 vols, Paris, 1967).

7. La reconstitution des contours paroissiaux s'appuie sur les textes de la fin du Moyen Âge ou, lorsque ceux-ci ne sont pas suffisants, sur les sources fiscales modernes, tels les compoix.

Le statut des paroisses rurales aux XIIIe-XVe siècles

Le processus de définition de la paroisse rurale est complexe et long[8]. On peut cependant considérer que les définitions qui apparaissent au XIIIe siècle[9] forgent un outil théorique désormais abouti et surtout à peu près appliqué. Il convient pourtant de s'attarder sur le statut des très nombreuses églises qui apparaissent dans la documentation de la fin du Moyen Âge. Il existe pour le Quercy un pouillé de l'extrême fin du XIIIe siècle ou des premières années du siècle suivant[10] qui permet d'avoir une vision globale du diocèse. Même s'il s'agit d'un document fiscal, le vocabulaire utilisé pour désigner les bénéfices est d'une assez grande variété. Tous ces bénéfices ne sont pourtant pas assimilables à une entité paroissiale. Au total, et sans distinction de statut, on peut dénombrer exactement 900 bénéfices pour l'ensemble du diocèse de Cahors. Il semble que le terme servant à désigner un bénéfice assimilable à une église paroissiale simple est celui d'*ecclesia*. Ce terme est utilisé 502 fois. On trouve également, mais de façon plus exceptionnelle, des *ecclesiae parochiales*[11] et deux cas de *parochia*[12]. Le rapprochement avec les actes de la pratique permet de vérifier que ces bénéfices correspondent à des entités paroissiales dotées d'une église, d'un cimetière et d'un territoire défini sur lequel réside la communauté. Elles ont à leur tête un curé.

À côté de cette catégorie, le pouillé fait aussi apparaître un très grand nombre de *capellae*, *capellaniae* ou *capellani*. Contrairement à l'acception usuelle actuelle, ces chapelles ne correspondent pas, ou très rarement, à des édifices secondaires dépourvues de la *cura animarum*. Ce ne sont pas non plus des églises soumises à une *ecclesia matrix*. Ainsi, la *capellania Montis Dominici*[13] correspond à l'église paroissiale de Montdoumerc[14]. Cette église entre dans la documentation écrite à la fin du XIe siècle à l'occasion d'un conflit violent

8. Voir ici-même les contributions de M. Lauwers et É. Zadora-Rio.

9. Je pense en particulier à celles du concile de Latran IV et à la définition d'Hostiensis (Hostensis, *Summa aurea*, III [*De parochiis*]).

10. Ch.-Éd. Perrin, J. de Font Réaulx, *Pouillés des provinces d'Auch, de Narbonne et de Toulouse*, Paris, 1972.

11. Par exemple, la *parrochialis ecclesia Sancti Agapyti de Tauriaco*, dans l'archiprêtré de Gignac, *ibid.*, p. 446.

12. *Ibid.*, p. 447 : *parrochia Sancti Saturnini de Valeyra* et *parrochia Sancti Palary*.

13. *Ibid.*, p. 461.

14. Canton de Lalbenque, commune de Montdoumerc (46).

entre l'abbé de Saint-Théodard et l'évêque de Cahors [15]. Les dîmes sont déjà mentionnées et sont un des éléments du conflit. Par ailleurs, l'édifice est à l'origine de la formation d'un des villages ecclésiaux les plus aboutis de la région. Le bourg est doté de remparts avant le milieu du XIIIe siècle [16]. La paroisse s'étend sur plus de 800 hectares. Aucun document n'évoque l'hypothèse d'un lien de dépendance de cette église vis-à-vis d'une église voisine. En réalité, tout laisse penser que ces *capellae* correspondent autant à des églises paroissiales que les *ecclesiae*. La plupart d'entre elles peuvent être associées à un territoire délimité, à un cimetière, à un décimaire autonome.

L'origine de ces distinctions nominales ne semble pas liée au statut paroissial ou non de l'église, mais plutôt à la présence d'un prieuré-cure. Ce type de structure ecclésiale est fréquent en Quercy mais semble se traduire dans la plupart des cas par une simple division des revenus de la cure entre un *rector* et un *prior*. Les deux charges sont d'ailleurs parfois regroupées sur les épaules d'un seul individu. Dans le pouillé, l'association entre *capella* et *prior* n'est pas systématique mais très fréquente. En outre, plusieurs indices montrent que cette association n'est pas le fait du hasard. La *capella* n'est autre que la partie du bénéfice qui n'est pas concernée par les revenus du prieur. Ainsi, dans le cas de l'église de Calviac, dans le nord du Quercy, il est précisé que le bénéfice de la chapelle n'a aucune valeur car le prieur a tout pris [17]. C'est cette situation qui explique également le décalage fiscal existant entre les *ecclesiae*, les *priores* et les *capellaniae*. 67 % des prieurs sont exempts de la décime alors que seules 1,6 % des *ecclesiae* le sont. De même, alors que 20 % des *ecclesiae* sont dites indécimables, on s'aperçoit que 70 % des *capellae* le sont. Cela ne signifie nullement que ces paroisses sont moins peuplées, voire désertées, mais seulement que le prieur prélève une part importante des revenus.

Le pouillé ne permet pas de distinguer clairement des églises paroissiales et des églises non paroissiales. Il faut donc s'appuyer également sur les actes de la pratique pour classer en trois catégories principales cette masse d'églises.

1. L'*ecclesia parochialis* de base correspond en bas Quercy à une église généralement isolée, parfois proche d'un mas, plus rarement au centre d'un village. Son territoire est progressivement défini entre le

15. Ms. BnF, lat. 17674, f. 150.

16. La première mention du *castrum* date de 1259 : AN JJ 11, f. 86 v°.

17. Ch.-Éd. PERRIN, J. DE FONT RÉAULX, *op. cit.*, p. 443 : « *Ecclesia de Calviaco, capellania valet nihil quia prior rapit totum.* »

XIe et le XIIIe siècle. Elle est associée à un décimaire correspondant à son emprise spatiale. Ses contours précis peuvent parfois se traduire par un territoire discontinu avec des séries d'enclaves qu'il n'est pas toujours aisé de repérer. Au XIIIe siècle, elle est théoriquement dotée d'un prêtre nommé *rector*, *presbyter* ou *gubernator*. Ce type de paroisse est numériquement dominant sur l'ensemble du bas Quercy mais aussi dans une bonne partie de l'Agenais et du Rouergue. De ce fait, le maillage paroissial médiéval et moderne est beaucoup plus resserré que celui des communes actuelles. En moyenne, les communes contemporaines recouvrent de 4 à 5 paroisses médiévales. Dans certaines grandes communes, on peut même observer jusqu'à 15 ou 20 paroisses [18].

2. La seconde catégorie d'églises paroissiales est celle des prieurés-cures. Il s'agit globalement d'édifices et de paroisses qui physiquement et topographiquement ne devaient pas se distinguer de celles de la première catégorie. Il est impossible de différencier un prieuré-cure d'une simple église paroissiale par l'étendue de son territoire, son ancienneté ou l'importance des bâtiments cultuels. Le prieuré-cure n'a pas non plus de lien particulier avec un établissement monastique. Nombre d'entre eux sont placés sous sous le patronage de l'évêque. Le seul élément de distinction est donc la division en deux parts de ses revenus. Une part du bénéfice revenait au prieur, une autre part, assimilable à la portion congrue, était réservée à la cure. Très souvent il semble que le curé soit également le prieur. Parfois, on voit cependant apparaître un vicaire chargé du culte. Dans ces cas-là le prieur ne réside pas, du moins à partir du XIVe siècle. Ce système a été largement mis à profit par les papes français, en particulier par Jean XXII, pour couvrir de bénéfices sa parentèle élargie. Dans ses travaux sur les familles quercynoises du XIVe siècle, le chanoine Albe a mis en évidence ce phénomène. Les cadets de familles disposaient ainsi fréquemment des revenus de prieurés, situés parfois sur les terres familiales, mais aussi parfois très éloignés de ces dernières [19].

3. À ces deux catégories principales, il faut ajouter une partie au moins des prieurés réguliers dépendant d'établissements monastiques tels que Moissac, Saint-Théodard, Marcilhac ou Saint-Sernin-de-Toulouse. Beaucoup moins nombreux, ils se distinguent par la présence d'une petite communauté religieuse, parfois très réduite. Il arrive que cette

18. C'est le cas des communes de Lauzerte (82) et de Castelnau-Montratier (46).

19. Éd. ALBE, « Autour de Jean XXII : Jean XXII et les familles du Quercy », *Annales de Saint-Louis-des-Français*, 7, 1902, p. 460, 468, 486.

dernière disparaisse précocement, ce qui complique encore les identifications[20]. Pour ces prieurés réguliers, se pose le problème de l'unicité de l'édifice cultuel. Des indices assez nombreux permettent d'envisager pour certaines d'entre eux une église paroissiale distincte de l'église prieurale[21]. Là encore, bien souvent la disparition de la communauté monastique entraîne celle de l'un des deux édifices. Mais en dehors d'une riche documentation ou d'une enquête archéologique fine, il est souvent difficile d'identifier clairement ces cas[22].

Ce phénomène des églises doubles générant des paroisses bicéphales est observable ailleurs, parfois sans le support d'un prieuré. C'est en particulier le cas des nombreux villages castraux à partir des XIIe-XIIIe siècles. Ces villages, mais c'est aussi le cas d'une majorité de bastides au XIIIe siècle, s'installent sur des territoires où le maillage des paroisses est déjà en place. De ce fait, ces villages ne sont pas dotés d'une église paroissiale. Certains ont d'ailleurs traversé le Moyen Âge, voire l'époque moderne, sans église. La population continue à se rendre à l'église champêtre parfois située à plusieurs dizaines de minutes de marche. C'est par exemple le cas d'un village comme Belfort en Quercy[23], pourtant chef-lieu de châtellenie. Mais il arrive aussi, selon un processus dont le détail nous échappe souvent, que se produise un remodelage partiel du maillage paroissial de certains de ces *castra*[24]. Ce processus du glissement du centre paroissial est connu par de nombreux exemples[25]. Parfois, il se traduit par une demande formelle de transfert du centre paroissial ancien vers la chapelle intramuros. Dans ces cas-là, on peut penser que le processus est plus rapide.

20. C'est le cas du prieuré de Bioule sur les rives de l'Aveyron.

21. Dans ce cas de figure, les vocables sont distincts. C'est par exemple le cas de Bioule 82 sur la rive de l'Aveyron (Saint-Sauveur et Saint-Pierre) ou à Bressols sur les rives du Tarn (Saint-Martin et Saint-Benoît). À Bioule, c'est le vocable du prieuré cure, Saint-Sauveur, qui s'est imposé (l'église paroissiale primitive a disparu dès la fin du Moyen Âge). À Bressols, l'église paroissiale qui traverse le Moyen Âge prend un double vocable, Saint-Benoît et Saint-Martin.

22. Ainsi à Bressols au sud de Montauban, la documentation fait apparaître trois édifices de part et d'autre de la rivière. Deux d'entre eux ont eu le statut de prieuré. Une seule de ces églises a survécu jusqu'à nos jours.

23. Commune du canton de Lalbenque (46).

24. Ainsi à Castelnau-Montratier (46), suivant les phases suivantes : d'abord la constitution d'un espace paroissial *intra muros* (XIIIe-XIVe siècles), puis l'abandon de l'église champêtre dont le territoire paroissial est rattaché à l'église castrale (fin XVe siècle).

25. *Castrum* de Pechpeyroux, Montpezat, Sauveterre..., cf. F. HAUTEFEUILLE, *op. cit.*, II, p. 91.

Les registres pontificaux nous livrent d'assez nombreuses demandes allant dans ce sens à partir de la fin du XIIIe siècle et, surtout, au XIVe siècle. Le transfert du centre paroissial ne paraît pas avoir eu d'impact sur le territoire paroissial. C'est par exemple le cas du *castrum* de Durfort, situé dans l'orbite de l'abbaye de Moissac. Cette autorisation de transfert de siège est demandée et obtenue en 1311 [26].

Hiérarchie des centres paroissiaux ?

Au-delà du problème des différents types d'églises rencontrés dans la documentation écrite, il me semble important de s'arrêter également sur le phénomène très répandu, à la fin du Moyen Âge, des églises mères et des églises annexes. On a parfois tendance à rattacher ce phénomène à une situation héritée du haut Moyen Âge et à faire des églises mères les héritières des paroisses primitives [27]. Cette filiation semble peu vraisemblable. Les relations de matrices à annexes sont rares dans la documentation des XIe et XIIe siècles [28]. Les mentions ne se multiplient qu'à partir de la fin du XIIe et au XIIIe siècle. Il n'est alors pas rare de voir une église en dominer une, deux, voire trois ou quatre autres. Ce phénomène est très répandu dans les pays d'habitat dispersé, où la polarisation de l'habitat est incomplète ou nulle. Les paroisses concernées sont souvent de petites dimensions. En bas Quercy, ce schéma est fréquent, mais ne renvoie nullement à des entités paroissiales aux prérogatives incomplètes. En effet, la hiérarchie existe bien mais ne recouvre concrètement que le desservant, sans aucun impact sur la cohérence et l'autonomie des paroisses les unes par rapport aux autres. Dans les centaines de contrats agraires que j'ai pu dépouiller pour cette zone, jamais on ne distingue une église paroissiale matrice d'une simple annexe. Les territoires paroissiaux des églises annexes restent parfaitement délimités, et chaque église conserve sa communauté, son cimetière et son décimaire autonome. Elle est même dotée d'un prêtre souvent distinct du desservant de sa matrice. Mais ce prêtre n'a alors que le titre de vicaire. L'église mère est l'église où réside le *rector* en titre. Si ce dernier décide de

26. N. DE PEÑA, *Documents sur la maison de Durfort (XIe-XVe siècles)*, Bordeaux, 1977, I, n° 270.

27. M. AUBRUN, *La Paroisse en France des origines au XVe siècle*, Paris, 1986.

28. J. AVRIL, « La "paroisse" dans la France de l'an Mil », dans M. PARISSE, X. BARRALI ALTET éd., *Le Roi de France et son royaume autour de l'an mil.* Actes du Colloque Hugues Capet, Paris-Senlis, 22-25 juin 1987, Paris, 1992, p. 203-218.

s'installer dans l'une de ses annexes, cette dernière devient alors église mère et l'ancienne église mère est rétrogradée au rang de simple annexe. Cela relativise grandement l'importance de ces hiérarchies.

Un dossier documentaire assez bien fourni permet d'illustrer ce processus à travers un exemple situé à une dizaine de kilomètres à l'est de la ville de Montauban. En 1284, l'abbé de Saint-Théodard donne au prieur de Courondes les dîmes non pas de cette paroisse, mais de la paroisse voisine de Castanèdes[29]. On peut penser que cette donation est à l'origine de la situation attestée autour de 1300, où Castanèdes apparaît comme une annexe de Courondes. Mais l'union de ces deux paroisses voisines ne semble concerner que les cures et pas les prieurés. Le pouillé de 1300 fait ainsi apparaître un prieur distinct pour les deux entités. Soixante-dix ans plus tard, ce même prieuré de Castanèdes se trouve désormais uni, non pas à l'église de Courondes, mais à une autre église paroissiale voisine, celle de Nègrepelisse, bastide fondée à la fin du XIII[e] siècle. Ce lien semble avoir été très éphémère. Il n'apparaît plus après la guerre de Cent Ans. En revanche, la sujétion de Castanèdes vis-à-vis de Courondes s'est inversée et cette dernière est signalée comme l'annexe de Castanèdes. Ces exemples sont fréquents en Quercy[30] durant les trois derniers siècles du Moyen Âge. Ces rapprochements fragiles et provisoires paraissent avoir été justifiés par des raisons économiques. Il s'agit de regroupements de bénéfices destinés à asseoir des revenus plus élevés aux curés en titre.

De ce fait, la hiérarchie des églises dans le système paroissial ne paraît pas avoir eu d'impact sur le mode de fonctionnement concret des paroisses. Si d'autres lieux de culte apparaissent assez fréquemment à partir du XIV[e] siècle (chapelles isolées ou liées à des hôpitaux ou des léproseries), il n'est jamais difficile de les distinguer des églises paroissiales. En revanche, apparaissent assez fréquemment dans la documentation écrite, et ce dès le XI[e] siècle, des mentions de dîmes et de décimaires qui ne semblent pas toujours liés à des paroisses. Encore en 1300, le pouillé signale quelques bénéfices qui se limitent à un décimaire. C'est le cas de celui de Sesquières près de Caussade[31]. Cet espace correspond initialement à un ensemble de

29. BnF, Fonds Doat, vol. 89, f. 117.

30. J. LARTIGAUT, « La paroisse rurale en Quercy au XV[e] siècle », dans *Montauban et le bas-Quercy*, Actes du XXVII[e] congrès d'études de la Fédération des sociétés académiques et savantes de Languedoc-Pyrénées, Montauban, 1974, p. 213 et F. HAUTEFEUILLE, *op. cit.*, II, p. 450-452.

31. Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Montauban (82).

terre dépendant d'une grange templière de la commanderie de Vaours. Ce décimaire a fini par se transformer très tardivement en entité paroissiale[32]. Mais nous ignorons à quelle paroisse était rattaché ce petit territoire au Moyen Âge. D'autres exemples de décimaires autonomes n'ont pas connu cette évolution et n'ont laissé aucune trace dans l'organisation paroissiale tardo-médiévale et moderne. Certains sont mentionnés dès le XIe siècle ; d'autres ont pu continuer à vivre jusqu'à l'époque moderne, généralement parce que ces dîmes avaient un destinataire distinct du curé de la paroisse. C'est le cas d'un petit décimaire sur la commune de Bressols, pour lequel nous disposons de plans faits au XVIIIe siècle. Il ne fait aucun doute que ces décimaires n'ont jamais été liés ni à une église ni à un cimetière. Certains, en revanche, ont pu correspondre à ces minuscules communautés que constituaient les mas. Il s'agit assez vraisemblablement des séquelles des trafics de dîmes qui apparaissent régulièrement dans les cartulaires aux XIe et XIIe siècles. Cette particularité des décimaires de mas a pu cependant avoir un impact sur la genèse territoriale de certaines paroisses.

Les processus de territorialisation

Contrairement à d'autres régions, le Quercy ne dispose pas d'actes formalisant la consécration d'églises paroissiales[33]. Les mentions de délimitation de paroisses apparaissent donc au détour de conflits plus que comme un élément constitutif d'un système. Le mot *parochia* est lui-même absent de la documentation carolingienne. Sa première apparition en bas-Quercy ne date que du règne de Henri Ier. Cette apparition tardive dans les actes de la pratique d'une réalité que les textes normatifs font apparaître plus tôt, n'est pas propre au Quercy. À Lézat, le terme n'apparaît de façon certaine qu'à la fin du Xe siècle[34], mais il reste exceptionnel avant les années 1030-1050. À cette date, en revanche, on observe une véritable explosion du nombre d'occurrences. Pendant le règne d'Henri Ier, 14,9 % des textes

32. La première mention de cette paroisse est moderne.

33. C. BARAUT, *Les Actes de consagracions d'esglésies de l'antic bisbat d'Urgell (segles IX-XII)*, Urgell, 1986 ; voir aussi J.-P. ILLY, *Les Églises et paroisses rurales de l'évêché d'Urgell, du début du IXe siècle aux alentours de 1040*, Mémoire de maîtrise dactyl., université Toulouse II-Le Mirail, 1988.

34. P. OURLIAC, *Cartulaire de l'abbaye de Lézat*, Paris, 1984, n° 477, *parrochia Sancti Martini de Nuer*, attestée entre 989 et 994.

mentionnent au moins une *parochia*. En outre, P. Ourliac et A.-M. Magnou remarquent l'absence totale d'allusions à des limites de décimaire au xe siècle dans le cartulaire de Lézat[35]. Il serait sans doute nécessaire de mener une enquête à grande échelle sur la chronologie d'apparition des dîmes dans les actes de la pratique. Des sondages réalisés dans les cartulaires des régions voisines (Toulousain, Limousin, Rouergue)[36] font apparaître une chronologie d'apparition assez proche de celle de la *parochia*.

Il faut également constater que, si l'apparition de ces termes semble traduire une évolution sensible dans la structuration des entités paroissiales et dans leur rôle d'encadrement des campagnes, la notion de territoire délimité est encore peu présente. Aucun document n'évoque la constitution d'une paroisse par ajout de fragments de territoires, comme c'est le cas en Touraine[37] ou même en Limousin[38]. La première délimitation de paroisse date, en Quercy, de 1113. Il est évidemment malaisé de dire si cette première allusion tardive à une paroisse aux contours finis traduit un phénomène déjà abouti ou s'il reflète un processus encore en cours d'élaboration. La multiplication des bornages, souvent ponctuels, aux XIIe et au XIIIe siècle, laisse penser que la fixation des contours paroissiaux est dans certains secteurs encore inaboutie. Il faut distinguer les zones de peuplement ancien (par exemple le pays de Vaux entre Montauban et Cahors) des zones où la densification de l'habitat paraît plus récente. Dans les premiers, la territorialisation est globalement achevée avant 1250. La localisation des lieux se fait systématiquement dans le cadre paroissial. En revanche, les zones situées plus au sud, sur les terrasses du Tarn ou de la Garonne, sont traversées de conflits assez fréquents jusqu'au début du XIVe siècle[39]. Cette période ne marque pas pour autant une stabilisation du maillage des paroisses. La rupture entre le Moyen Âge et l'époque moderne est sur ce point complètement artificielle. On continue à assister ponc-

35. P. OURLIAC, A.-M. MAGNOU, « Les paroisses de l'abbaye de Lézat », *Cahiers de Fanjeaux*, 19, 1984, p. 346-347.

36. F. HAUTEFEUILLE, « La cartographie de la paroisse et ses difficultés de réalisation », *Aux origines de la paroisse rurale, op. cit.*, p. 24-32.

37. É. LORANS, *Le Lochois du haut Moyen Âge au XIIIe siècle. Territoires, habitats et paysages*, Tours, 1996, p. 73-75.

38. Je remercie D. Iogna-Prat d'avoir souligné la prudence qui doit être de mise lorsque l'on évoque la célèbre charte de fondation (897) de la paroisse de Favars en Limousin (cf. M. AUBRUN, *L'Ancien Diocèse de Limoges des origines au milieu du XIe siècle*, Clermont-Ferrand, 1981, p. 351). La mention d'un sceau épiscopal laisse planer un très sérieux doute sur l'acte qui semble au minimum interpolé.

39. F. HAUTEFEUILLE, *op. cit.*, II, p. 499.

tuellement à des abandons de paroisses, à des regroupements, et à des modifications de contours, et ce jusqu'à la Révolution. Si la chronologie du phénomène est à peu près connue, il est beaucoup plus malaisé d'expliquer les modalités qui ont abouti au maillage tel que nous le connaissons à la fin du Moyen Âge.

La diversité des processus de formation

La question du processus de formation des paroisses a fait l'objet de constructions parfois attractives intellectuellement, mais reposant sur un assemblage d'hypothèses souvent fragiles. La plus célèbre est celle du démantèlement des paroisses primitives, sorte de mitose parthénogénétique. Ce schéma est théorique et ne trouve pas, dans la documentation, de réels indices de déroulement. J'ai donc préféré m'appuyer sur des concepts moins théoriques pour tenter d'expliquer la morphogenèse de ces paroisses. Après avoir réalisé une prosopographie d'un peu plus de 200 paroisses du bas Quercy, il me semble possible de regrouper les facteurs d'explication en trois ensembles très inégaux : le contexte historique contemporain de la phase de mise en place du maillage ; le passé ; et le contexte géographique, impossible à ignorer. Ces ensembles se recoupent et interfèrent évidemment les uns avec les autres. Je les examinerai successivement en commençant par le passé qui semble parfois avoir joué un rôle prépondérant. En considérant que la notion de grande paroisse mérovingienne n'a aucune réalité dans la documentation, je m'appuierai surtout sur les cadres territoriaux qui transparaissent du IXe au début du XIe siècle pour tenter de mettre en évidence l'origine de telle ou telle paroisse.

L'unité fondamentale du découpage territorial à cette époque est la *vicaria*. Elle est très présente, quelle que soit la source : cartulaire de Saint-Théodard ou de Saint-Sernin, chartrier de Moissac. Il a été possible de reconstituer une trame sans doute incomplète du maillage des *vicariae*[40]. Plusieurs de ces entités ont pour centre un pôle ecclésial, futur chef-lieu de paroisse. C'est le cas des *vicariae* de Saint-Urcisse, Saint-Christophe, Saint-Jean, Flaugnac. Mais si le centre administratif se confond avec celui d'une paroisse, il n'en est rien pour le territoire. Celui des *vicaria* peut recouvrir plusieurs dizaines de paroisses postérieures.

40. Cf. ma contribution à l'*Histoire du Tarn-et-Garonne*, J.-C. FAU, Saint-Jean-d'Angély, 2003, p. 77.

Il faut donc chercher dans des cadres géographiques moins vastes. Deux répondent à cette définition, avec là encore des variantes de vocabulaire d'une zone à une autre et d'une période à une autre, l'*aro* et la *villa*. L'*aro* est une structure assez mal connue. Elle est mentionnée à 54 reprises en Quercy durant cette période, dans les archives des abbayes de Moissac, Saint-Théodard et Saint-Antonin-Noble-Val. Il s'agit d'une entité géographique qui sert presque exclusivement à localiser un bien. Étymologiquement, elle semble devoir être rattachée à l'*ager*, présent dans le Mâconnais [41]. Mais rien ne permet de savoir s'il s'agit d'un espace fini ou d'une nébuleuse de terroirs aux contours poreux. Il n'existe aucun texte qui fournisse des contours à un *aro*. En revanche, il est probable qu'une partie des paroisses de la fin du Moyen Âge découle de ces structures. Sur les 54 *ari* mentionnés, 32 ne sont pas identifiés, 2 correspondent à des *cammas* [42], 2 à d'autres lieux et 18 deviennent des paroisses. Mais la continuité entre ces 18 *ari* et les 18 paroisses du même nom est loin d'être assurée. Ainsi, au début du XIe siècle, le cartulaire de Saint-Théodard fournit la mention d'un alleu dans l'*aro* de Campredon [43]. Or Campredon [44] est une paroisse qui traverse tout le Moyen Âge et l'époque moderne. Pourtant, un second texte, toujours issu du même cartulaire, signale l'existence d'un autre *aro* (*aro* de Py) situé dans la *parochia* de Saint-Pierre-de-Campredon [45]. Nous serions donc en présence d'une paroisse issue d'un *aro* mais dont l'étendue englobait un autre *aro*. Cette remarque faite pour les *ari* est sans doute valable pour les *villae*. Ces dernières sont présentes dans la documentation dès l'époque mérovingienne. Différentes vies de saints font état de dizaines de *villae*, pas toujours identifiées. Il faut reconnaître que l'immense majorité des *villae* identifiées sont devenues des centres paroissiaux. *A contrario*, on peut se demander si la disparition de certains toponymes n'est pas le résultat de la disparition de la *villa*, et donc d'une absence de continuité entre *villa* et paroisse. Le lien entre ces deux entités est certain, mais il ne doit pas être généralisé. Dans le secteur de Flaugnac nous disposons de mentions de plusieurs *villae* du VIIe siècle (Flaugnac,

41. F. BANGÉ, « L'*ager* et la *villa*, structures du paysage à la fin du haut Moyen Âge », *Annales ESC*, mai-juin 1984, p. 529-569.

42. En Quercy, le *cammas (caput mansi)* correspond soit à un mas plus peuplé que les autres, soit à un mas doté d'un statut fiscal particulier, vers lequel converge une partie des redevances foncières des environs.

43. AD 82, G 239, f. 39.

44. Commune de Montastruc (82).

45. AD 82, G 239, f. 73.

Cornus et Pern) devenues des paroisses limitrophes [46]. Mais, dans le même texte, apparaît une quatrième *villa* qui, elle, a de fortes chances de pouvoir être identifiée avec une simple *cammas*, également située dans le même secteur (Cougournac [47]).

En outre, de même que pour les *ari*, rien ne permet d'affirmer que la *villa* correspond à un territoire précisément délimité plutôt qu'à un ensemble de terres et d'habitats discontinus. Enfin, dans l'hypothèse où une *villa* ou un *aro* a pu servir de cadre à la constitution d'un territoire paroissial, ce qui est très probable, il est difficile d'appréhender avec précision l'impact de modifications ponctuelles liées à la situation économique, sociale et politique des XIe-XIIe siècles. Il est probable que le processus de territorialisation des paroisses résulte, dans bien des cas, de la conjugaison d'entités passées et de recombinaisons présentes. Il sera sans doute impossible de mesurer précisément la part de l'un et de l'autre.

Je ne prendrai que deux exemples illustrant le phénomène. É. Lorans a montré, pour le Lochois, des cas de paroisses dont le territoire apparaît, au IXe siècle, comme une nébuleuse de droits (des dîmes) sans aucune continuité territoriale. La base de perception de ces droits est le manse. Aucun texte quercynois n'évoque directement ce phénomène. En revanche, comme nous l'avons déjà évoqué, il existe des mentions de décimaires qui semblent être limités à l'étendue d'un mas. De même, à la fin du Moyen Âge apparaissent plusieurs exemples de paroisses dont le territoire est discontinu et correspond en réalité à une simple addition de mas. C'est le cas de la paroisse de Saint-Denis-del-Fustin, faite de trois blocs [48]. On peut lire dans ces découpages un mode de constitution finalement assez proche de celui que décrit la charte de Favars, sorte de charcutage sans doute issu d'âpres négociations entre patrons, recteurs et éventuellement évêque du lieu.

Mais si cette structure a dû jouer un rôle important, on peut aussi repérer ici et là la marque d'autres entités territoriales contemporaines. Ainsi, entre les paroisses de Flaugnac et de Cornus déjà évoquées, la limite suit précisément celle de la juridiction telle qu'elle est définie

46. *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, *MGH*, *Scriptores*, 4, p. 587.

47. Cougournac est un hameau de la commune de Castelnau-Montratier (46). Mais un doute subsiste car il existe une paroisse du même nom à une trentaine de kilomètres plus au sud, commune de Puycornet (82).

48. Communes de Vazerac et Cazes-Mondenard (82), cf. F. HAUTEFEUILLE, *op. cit.*, II, p. 495.

en 1292 dans la charte de coutumes de Castelnau-Montratier[49]. Seule une anomalie apparaît autour du mas de Laure. Ce dernier est situé à l'emplacement d'un village déserté vers 1360, la Graulière. Il est difficile d'imaginer qu'il n'existe pas un lien entre l'anomalie de limite et l'existence de ce village dont les origines ne sont pas antérieures au XIIe siècle. Si les *villae* du VIIe siècle ont pu servir de matrice, il est certain que la définition du territoire paroissial s'est nourrie d'autres apports. L'impact de l'époque féodale et des structures de peuplement des XIe-XIIIe siècles sur la constitution des paroisses est sans doute plus important qu'il n'y paraît à première vue.

La complexité du phénomène relativise également la part des éléments naturels (topographie, hydrographie) dans la délimitation des paroisses. J'ai précisément analysé le contour de 222 paroisses du bas Quercy et du nord Toulousain. Ces entités étaient délimitées par un linéaire s'étirant sur 2 741 km. Au total, les cours d'eau[50] servent de support de limite sur 1 225 km, soit un peu plus de 44 %, ce qui laisserait croire à un très fort déterminisme géographique. Là encore, la réalité est toute en nuance. S'il est certain que les cours d'eau ont formé des contours faciles à identifier et relativement stables, ils n'ont pas toujours constitué des limites fortes. Ainsi la vallée de l'Aveyron, mais aussi celle du Lot, abritent des paroisses qui s'étendent sur les deux rives[51]. En outre les chemins constituent également un support très important pour les contours paroissiaux (37 % du linéaire), ce qui relativise le rôle des rivières. On pourrait faire la même remarque avec les crêtes des serres qui dominent la vallée du Tarn.

Si l'existence d'un maillage sans doute déjà dense d'églises rurales à l'époque carolingienne ne fait aucun doute, la formation des paroisses semble finalement assez tardive. L'apparition du mot dans les actes de la pratique est globalement rare avant la fin du Xe siècle. En Quercy, il faut même attendre la seconde moitié du siècle suivant pour voir l'abandon du système de localisation par la *vicaria* au profit de la *parochia*. Même s'il est sans doute risqué de généraliser à partir d'un

49. L. LIMAYRAC, *Étude sur le Moyen Âge, histoire d'une communauté et d'une baronnie du Quercy (Castelnau-Montratier)*, Cahors, 1885 (la charte est publiée en annexe).

50. Cela inclut aussi bien des rivières majeures comme le Tarn que des rus intermittents.

51. C'est le cas de la paroisse de Cos, commune de Lamothe-Capdeville (82) sur l'Aveyron et de Notre-Dame-de-Velle, commune de Vers (46) sur le Lot.

corpus documentaire se limitant à quelques centaines de textes, il faut constater que les éléments de définition de la paroisse territoriale n'existent pas avant 1113, date de la première délimitation de paroisse quercynoise. Le phénomène de la territorialisation de la paroisse est donc tardif et sans doute polymorphe. Il faut éviter d'expliquer cette territorialisation par un déterminisme trop accentué. Si une partie de ces territoires paroissiaux tire son origine de situations passées, les remodelages ponctuels sont sans doute assez fréquents. Cela s'accorde d'ailleurs assez bien avec l'importance des conflits sur ces délimitations jusqu'à la fin du XIIIe siècle, en particulier dans les zones de peuplement récent ou de remodelage du peuplement ancien (bastides). Enfin, même si la fin du XIIIe siècle semble marquer un optimum dans la structuration du maillage paroissial, il faut reconnaître que ce dernier est resté vivant et donc instable durant tout le Moyen Âge et l'époque moderne. L'abandon et la ruine d'églises paroissiales ne sont pas un apanage du Moyen Âge, pas plus que la mise en place de nouvelles entités ou le déplacement ponctuel de certains édifices.

Florent HAUTEFEUILLE, université de Toulouse II-Le Mirail, UMR 5136-FRAMESPA, Maison de la recherche, 5, allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse cedex 01

La délimitation des territoires paroissiaux dans les pays de moyenne Garonne (X^e^-XVe siècles)

Dans l'aire de la confluence Tarn-Aveyron-Garonne, la documentation fait apparaître plusieurs types de paroisses, attachées à différents types d'églises, de l'église annexe au prieuré. Ces différences paraissent plus juridiques ou fiscales que réelles dans le fonctionnement quotidien de la paroisse des paroissiens. Par ailleurs, le processus de territorialisation des paroisses semble tardif et lent à se généraliser. Il s'explique par trois phénomènes qui se mêlent : l'influence de structures issues du passé, la contrainte géographique et les aléas de l'histoire contemporaine du processus de formation.

Quercy – prieuré – territoire – hiérarchie – dîmes

The process of bounding parish territories in Quercy (10th-15th c.)

In the confluence area of the Tarn, the Aveyron and the Garonne, documentary evidence shows a wide variety of parishes, attached to different kinds of churches (secondary church, monastic church...).

These differences seem to bear more on legal or fiscal status than on the reality of the parish or on parishioners'practice. The process of bounding parish territories was late, and its completion was slow to come about. It was determined by three inter-related factors : the influence of patterns of the past, the topographical constraints, and incidental local circumstances.

Quercy – priory – territory – hierarchy – tithes

Médiévales 49, automne 2005, p. 89-104

Samuel LETURCQ

TERRITOIRES AGRAIRES ET LIMITES PAROISSIALES

L'étude de la relation existant entre la paroisse et les territoires agraires exige quelques éclaircissements sémantiques préalables. L'expression « territoire paroissial » ne pose pas de réel problème de définition, dans la mesure où il s'agit d'une réalité institutionnelle tangible et largement reconnue, à laquelle se réfèrent couramment les actes publiques et privés.

L'expression « territoire agraire » désigne une réalité plus délicate à définir. En effet, ce cadre institutionnel est largement ignoré dans les textes, occulté par l'institution de la paroisse qui apparaît comme le cadre administratif de référence. De fait, à ma connaissance, aucune source juridique ne définit la teneur de ce ressort territorial. Dans les textes médiévaux et modernes, les termes vagues et ambigus de *territorium*, « terroir », se rapportent à cette réalité fuyante. En l'absence d'une dénomination précise, les historiens usent couramment des termes « terroir », ou encore « finage » pour désigner la zone sur laquelle une communauté d'exploitants exerce un certain contrôle ; comme cet espace est rarement défini et clairement délimité dans les sources (même lorsqu'une distinction avec le territoire paroissial est bien attestée), les études s'étendent peu sur ce problème, en tout cas pas avec toute la précision désirée [1]. Face à une situation peu connue et mal documentée, la distinction entre territoire paroissial et terroir d'exploitation est peu nette. Dans quel cadre territorial la communauté paysanne exerce-t-elle ses prérogatives en matière agraire ? Existe-t-il une confusion territoriale des ressorts paroissiaux et agraires ?

1. D. Pichot, *Le Village éclaté. Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Âge*, Rennes, 2002. L'auteur précise que le finage des communautés de hameau couvre une superficie moyenne de 50 à 100 ha, sans livrer de cartographie de ce phénomène.

Nous verrons dans un premier temps que cette confusion territoriale ne correspond sans doute pas à la réalité la plus courante dans les campagnes anciennes : le territoire agraire possède une cohérence assise sur une logique d'exploitation foncière étrangère aux préoccupations religieuses ou fiscales de la paroisse. De fait, les communautés agraires exercent couramment leurs compétences sur des territoires qui ignorent les contraintes paroissiales ; une paroisse peut être morcelée en plusieurs territoires agraires, ou alors être intégrée toute entière, ou en partie, dans un territoire dont l'existence juridique est fondée sur des ententes intercommunautaires.

Territoire paroissial / territoire agraire : des ressorts territoriaux nettement distincts

Dans une large moitié septentrionale de la France, les sources fiscales présentent les individus comme membres d'une communauté paroissiale et habitants d'un lieu (agglomération ou habitat isolé). Dans l'aire méridionale, la force identitaire de la paroisse tend à s'estomper devant le cadre de la seigneurie, le « mandement » dans le Sud-Ouest, le *castrum* en Languedoc... [2]. Face à cette omniprésence de la paroisse ou de la seigneurie, la communauté des exploitants agricoles, détentrice de prérogatives en matière agraire, est rarement citée dans les archives, hormis à l'occasion des conflits autour de la gestion des communaux qui ont livré de nombreux procès-verbaux de délimitation. Il est remarquable de constater que les chartes de franchises, dont la fonction est de fixer par écrit les droits des communautés paysannes, s'abstiennent de délimiter clairement l'espace sur lequel s'exercent les prérogatives de ces communautés. Il résulte de ce silence que, si le problème de la définition du ressort territorial de la communauté agraire se pose, la réponse est loin d'être tranchée. De nombreux historiens considèrent que le cadre paroissial a pu catalyser les premières solidarités [3]. Robert Fossier, dans quelques chartes de coutumes picardes et hennuyères, trouve la trace d'une extension

2. M. Bourin, R. Durand, *Vivre au village au Moyen Âge. Les solidarités paysannes du XIe au XIIIe siècle*, Rennes, 2000 (1984).

3. Cf. A. Chédeville, *Chartres et ses campagnes (XIe-XIIIe siècles)*, Chartres, 1991 (1973), p. 219 *sq.*

des compétences de la communauté aux limites de la paroisse[4] ; les historiens tendent à admettre tacitement une correspondance fréquente entre le territoire paroissial et le territoire agraire, comme le fait par exemple Guy Fourquin pour l'Île-de-France[5]. En fait, ce postulat s'accompagne implicitement de l'idée qu'il existe une hiérarchie entre les deux institutions ; l'appartenance à une paroisse, qui comporte une charge identitaire puissante, est supposée primer sur le rattachement à une communauté agraire.

Pourtant, cette confusion territoriale, quoique souvent invoquée, n'est pas un cas de figure automatique. Ainsi, Alain Derville, étudiant l'organisation communautaire des campagnes flamandes à la fin du Moyen Âge sur la base d'une enquête fiscale, recense beaucoup plus de collectes qu'il n'existe de paroisses[6]. De nombreuses études montrent, en effet, qu'au sein d'une paroisse peuvent coexister plusieurs communautés agraires. En Hurepoix, par exemple, la paroisse d'Athis comprend, sous l'Ancien Régime, trois communautés nettement distinctes : Athis, Mons et Ablon ; on devine dans le cas présent un découpage du territoire paroissial d'Athis en plusieurs terroirs dépendant de chaque communauté d'exploitants. Tout proche d'Athis et à la même époque, Bruyère-le-Châtel est constitué de treize centres habités, deux communautés agraires (Bruyères et Ollainville), l'ensemble étant intégré dans deux paroisses ; dans ce cas précis, les sources montrent que les limites paroissiales sont débordées par les terroirs agraires de deux communautés d'exploitants[7]. Sous l'Ancien Régime, de tels cas sont en fait monnaie courante dans la France méridionale. En Comminges,

4. R. FOSSIER, *Chartes de coutumes en Picardie (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1974, p. 34 : À propos d'un serment de paix collectif en 1111, « comme la cérémonie se déroule dans l'église ou sur le territoire sacré qui l'entoure, l'idée de la paix du village s'identifie à celle de la paroisse ; les libertés ainsi accordées aux paysans, le sont sur le ressort de cette paroisse ; aussi bien plus tard la charte de Prisches définira-t-elle le terroir du village *infra terminos pacis* [...] ».

5. G. FOURQUIN, *Les Campagnes de la région parisienne à la fin du Moyen Âge (du milieu du XIIIe au début du XVIe siècle)*, Paris, 1964, p. 190 : « Telle qu'elle se présentait au XIIIe siècle, la communauté rurale "française" était sans nul doute fortement organisée. Il s'agit d'une contrée d'habitat le plus souvent groupé et très dense en général. La paroisse, ici comme ailleurs, prêtait ses limites à la plupart des communautés, et les confréries – dont l'histoire reste à faire – y étaient très solidement constituées. »

6. A. DERVILLE, « Les paysans du Nord : habitat, habitation, société », dans *Villages et villageois au Moyen Âge*, Paris, 1992, p. 81-100.

7. J. JACQUARD, *La Crise rurale en Île-de-France (1550-1670)*, Paris, 1974, p. 85 *sq.*

par exemple, les six villages de Biros géraient au XVIe siècle, chacun pour son compte, la répartition et la levée de l'impôt, la communauté ayant à sa tête six consuls [8] ; dans les Landes [9] comme dans les vallées pyrénéennes et alpines, des situations approchantes sont connues. On trouve des exemples similaires pour la période médiévale, tant en France du Nord que dans le Midi. Ainsi en 1217, un acte mentionne la *communitas villae* de Cottainville, intégrée dans la paroisse de Oinville-Saint-Liphard, en Beauce ; cette paroisse comprend donc au moins deux communautés agraires au début du XIIIe siècle. En Auvergne, comme en Quercy, les « mas » sont dotés d'un finage qui leur est propre ; la coutume d'Auvergne, par exemple, précise que dans le haut pays d'Auvergne, les Combrailles, le duché de Montpensier, la vicomté d'Ambert, « les pâturages sont limités par village (mas) » [10]. En Bretagne, pays d'habitat très dispersé, chaque hameau possède couramment un finage. Il arrive que la communauté de l'un de ces hameaux parvienne à hisser au rang de paroisse le territoire qu'elle contrôle, à l'instar du hameau de Vautorte, dans le Maine. En 1210, ce hameau dépendant de l'église paroissiale de Montenay possède une chapelle, puis un chapelain ; en 1217, l'évêque du Mans bénit le cimetière, mais ce n'est qu'en 1225 que la chapelle accède au rang d'église paroissiale [11] ; territoire agraire et territoire paroissial tendent alors à se recouvrir.

Ces cas très divers démontrent que la concordance entre la « communauté de prière » qu'est la communauté paroissiale et la « communauté de labeur » qu'est la communauté agraire n'est pas une nécessité. Il en va de même sur le plan territorial, dans la mesure où la constitution des territoires paroissiaux et agraires est fondée sur deux logiques radicalement différentes. Le territoire paroissial est une circonscription à la fois religieuse et fiscale, tandis que le terroir d'une communauté d'exploitants obéit à la logique de l'exploitation foncière. Pour reprendre une expression judicieuse et éclairante de Monique Bourin, « ce sont les hommes qui vont à la messe, pas les

8. R. SOURIAC, *Le Comté de Comminges au milieu du XVIe siècle*, Paris, 1978, p. 230.

9. A. ZINK, *Clochers et troupeaux. Les communautés rurales des Landes et du Sud-Ouest avant la Révolution*, Bordeaux, 1997.

10. M. DEVEZE, « Le pâturage au XVIe siècle dans la moitié nord de la France d'après les "coutumes" », *Bulletin philologique et historique (jusque 1610) du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1, 1969, p. 36.

11. D. PICHOT, *op. cit.*, p. 232-233.

parcelles »[12]. Les limites paroissiales déterminent sans ambiguïté le rattachement des fidèles à un centre paroissial en fonction de leur résidence, tandis que le territoire agraire installe des terres dans la sphère de compétence d'une communauté d'exploitants. On trouve ici deux logiques radicalement différentes, qui fondent les natures divergentes de ces ressorts territoriaux.

Cette discussion sur les natures différentes des territoires paroissiaux et agraires peut paraître byzantine ; on pourrait penser qu'une distinction aussi subtile est plus théorique que réelle. En effet, les sources écrites disponibles pour le Moyen Âge et la période moderne ignorent largement l'existence des territoires agraires, de telle sorte qu'on pourrait finalement se rallier à l'idée généralement admise que le territoire paroissial servait couramment de cadre institutionnel pour les communautés paysannes, hormis les nombreux cas de conflits de pâturage qui révèlent incidemment une géographie agraire plus subtile. Il est cependant dangereux d'accepter cet argument *a silentio* sans un examen plus approfondi. S'il est entendu que les archives médiévales et modernes permettent difficilement d'aborder la nature de ces territoires agraires, la documentation contemporaine en offre la possibilité. Si l'on considère que le réseau communal actuel hérite dans ses grandes lignes de l'organisation paroissiale d'Ancien Régime, on peut envisager de retrouver dans les usages locaux des traces de ces territoires agraires, nettement distincts des territoires paroissiaux/communaux. Le code général des collectivités territoriales[13] mentionne l'existence des « sections de commune », dont l'article L-2411-1 donne la définition suivante :

> « Constitue une section de commune toute partie d'une commune qui possède à titre permanent et exclusif des biens ou des droits distincts de ceux de la commune. La section de commune a une personnalité juridique. »

La plupart du temps, une section de commune correspond à un hameau (ou groupe de hameaux) qui possède un patrimoine qui lui est propre, distinct de celui de la commune, et qui administre ses

12. Séminaire de l'UMR 6575 « Archéologie et territoires » (Tours), 30 juin 2000.
13. J.-J. BIENVENU, Ch. DEBOUY, J. MOREAU *et alii*, *Code général des collectivités territoriales 2005*, Paris, 2004. Le texte du Code général des collectivités territoriales est disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://moteur-auracom.com/cgi-bin/aurweb.exe/cgct/voir.

biens de manière autonome au sein d'une organisation communautaire à laquelle est reconnue une personnalité juridique. Il est essentiel de souligner que ces petites communautés de hameaux possèdent une personnalité juridique, reconnue par les autorités. Biens et droits de la section de commune sont gérés par une commission syndicale dont la constitution, le fonctionnement, les prérogatives et les liens avec la commune sont définis par les articles L. 2411-3, 4, 5, 6, 7, 8 du code des collectivités territoriales. En pratique, les membres de cette commission syndicale (4, 6, 8 ou 10) sont élus parmi les membres éligibles au conseil municipal de la commune de rattachement selon les mêmes règles que les conseillers municipaux des communes de moins de 2 500 habitants ; les électeurs doivent toutefois justifier d'un domicile réel et fixe sur le territoire de la section, ou alors être propriétaires de biens fonciers sis sur le territoire de la section (art. L. 2411-3). Un rapport d'information du sénateur Jean-Paul Amoudry au nom de la mission commune d'information chargée du bilan de la politique de la montagne (annexé au procès-verbal de la séance du 9 octobre 2002) évoque l'origine très ancienne de ces sections de commune, issues des usages locaux, c'est-à-dire du droit coutumier :

> « En pratique, une section de commune n'est pas créée par décision de l'autorité publique, mais existe dès qu'est constatée l'existence d'un patrimoine collectif appartenant aux habitants d'une fraction de la commune. Cependant, les habitants d'une section, d'un hameau ou d'un quartier ne peuvent pas décider de créer une section : s'ils achètent en commun des biens, même en déclarant agir au nom de cette communauté, ils en deviennent propriétaires indivis mais aucune section n'existe de ce fait. Ainsi l'existence d'une section communale provient des usages locaux. » [14]

En 1999, ce rapport sénatorial estimait à 26 800 le nombre de sections de communes existant en France ; 12 départements en compteraient plus de 1 000 : l'Aveyron, le Cantal, la Charente, la Charente-Maritime, la Corrèze, la Loire, la Haute-Loire, le Lot, la Lozère, le Puy-de-Dôme, le Tarn et la Haute-Vienne. Ce chiffre a sans aucun doute subi une régression considérable depuis le début du XIX[e] siècle, dans la mesure où les sections de communes sont souvent menacées par la déshérence (faible intérêt manifesté par les membres des sections qui ne se réunissent plus, ou encore désertion des hameaux suite à l'exode

14. Rapport d'information du Sénat n° 15 (2002-2003), t. 1 – Mission commune d'information.

rural qui entraîne la dissolution de la section de commune, prévu par l'article L. 2411-12) et la politique de récupération et d'absorption des municipalités ; l'article L. 2411-11 donne en effet la possibilité aux sections de transférer les biens et droits à la commune et de décider leur propre dissolution.

Ces données contemporaines demanderaient à être cartographiées afin d'apprécier plus finement l'ampleur du phénomène dans chaque province ; on observerait alors sans doute des spécificités régionales dont il faudrait rechercher les causes. Toutefois la situation générale actuelle, empreinte indubitablement dégradée d'une réalité d'Ancien Régime fossilisée dans les usages locaux, témoigne de manière éloquente d'une fragmentation courante des espaces paroissiaux en territoires gérés par des communautés agraires, entités autonomes vis-à-vis des communautés paroissiales. L'examen de ces sections de commune, ultimes vestiges des territoires agraires médiévaux et modernes, met en évidence des formes diverses et mouvantes.

Le territoire agraire, une réalité à géométrie variable

Les territoires sur lesquels les communautés paysannes exercent un contrôle prennent des formes très diverses. La trace la plus visible (et la mieux connue) d'une emprise communautaire sur l'espace agraire se retrouve dans le phénomène des « communaux ». S'étendant le plus souvent sur les espaces incultes des terroirs (*incultum*), ces « usages » correspondent à des zones boisées ou buissonneuses (friches, landes, garrigues...), à des espaces humides ou périodiquement inondables (marécages, prairies alluviales...), ou encore à des lieux difficilement accessibles à cause de contraintes de relief (prairies d'altitude...), ou plus modestement à des fossés et bords de chemins. Soumis durant la période médiévale aux assauts des défrichements et des assèchements, les communaux couvrent des superficies très diverses selon les régions. Les enquêtes menées durant la période moderne[15] (que l'on peut supposer témoigner d'une situation approchante de celle qui prévaut aux XIVe-XVe siècles) montrent que les « terres vaines et vagues » occupent une portion substantielle des terroirs (plus de 10 %, voire au-delà de 25 % dans les zones montagneuses) dans un secteur qui occupe toute la moitié orientale de la

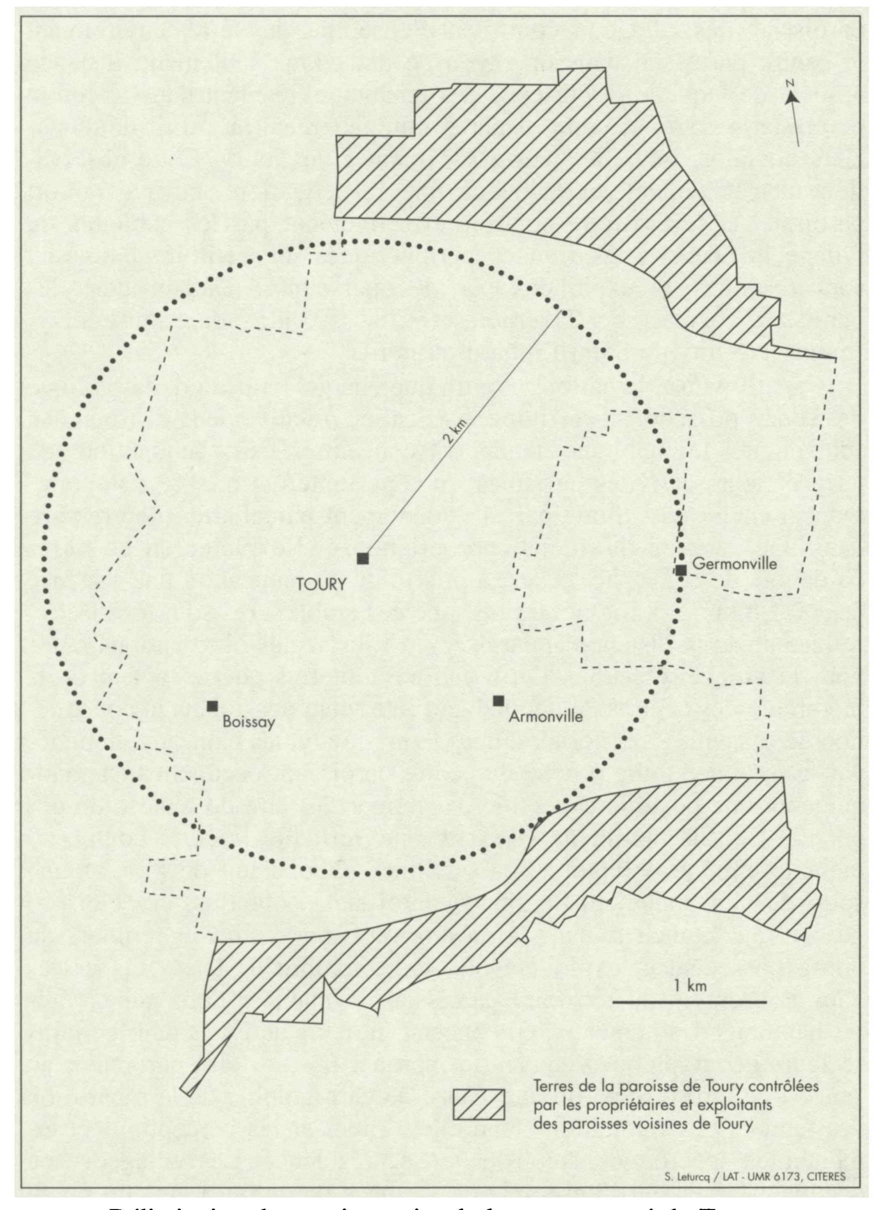
15. N. VIVIER, *Propriété collective et identité communale. Les biens communaux en France. 1750-1914*, Paris, 1998, p. 32.

France, des Ardennes au massif pyrénéen, englobant une bonne partie de la Champagne, la Bourgogne, l'Auvergne, le Languedoc et les landes de Gascogne ; dans ces régions, les communautés paysannes exercent leurs prérogatives agraires sur des secteurs très importants du territoire paroissial. Ailleurs, les communaux occupent des espaces restreints, voire résiduels (comme en Beauce), fréquemment éclatés en quelques morceaux plus ou moins modestes au sein du territoire paroissial.

Les prérogatives agraires des communautés paysannes ne sont pas limitées à la gestion des communaux. Les assolements, le pacage des troupeaux (vaine pâture et parcours), la réfection des chemins... suscitent des ententes et des pratiques solidaires qui sortent du cadre restrictif des « communaux ». Dans les paroisses couvrant des superficies très importantes (comme les « plou » de Bretagne), ou encore dans les zones d'habitat fortement dispersé, la division du territoire paroissial en une myriade de petits terroirs d'exploitations s'avère inévitable. La dispersion du peuplement en une multitude de hameaux peut aussi favoriser l'éclatement du territoire paroissial. En Beauce, l'examen conjoint des terriers modernes dressés avec leurs plans en 1696 et des censiers des XIVe et XVe siècles concernant la châtellenie de Toury permet de comprendre la structure de ces terroirs liés à des hameaux satellites d'un centre paroissial[16]. En 1696, la population de la paroisse de Toury (qui couvre environ 1 700 ha) se concentre largement dans le centre paroissial (le village de Toury), mais aussi dans trois hameaux (Boissay, Armonville et Germonville) ; notons qu'au bas Moyen Âge le peuplement tourysien connaît une dispersion plus importante encore, avec trois hameaux supplémentaires (Maisons, Le Mesnil et Glatigny) désertés pour des raisons inconnues entre 1471 et 1546. Les déclarations des 380 personnes, groupes de personnes ou institutions qui détiennent les terres de Toury en 1696, livrent une information cartographiable permettant d'analyser précisément les aires de répartition des terres exploitées par les habitants de chaque agglomération. Les cartes 1 et 2 synthétisent les résultats de cette enquête.

– En premier lieu, la carte 1 montre que les tenanciers résidant au sein du village de Toury détiennent des exploitations émiettées en une multitude de parcelles dispersées dans le finage. Toutefois, il convient

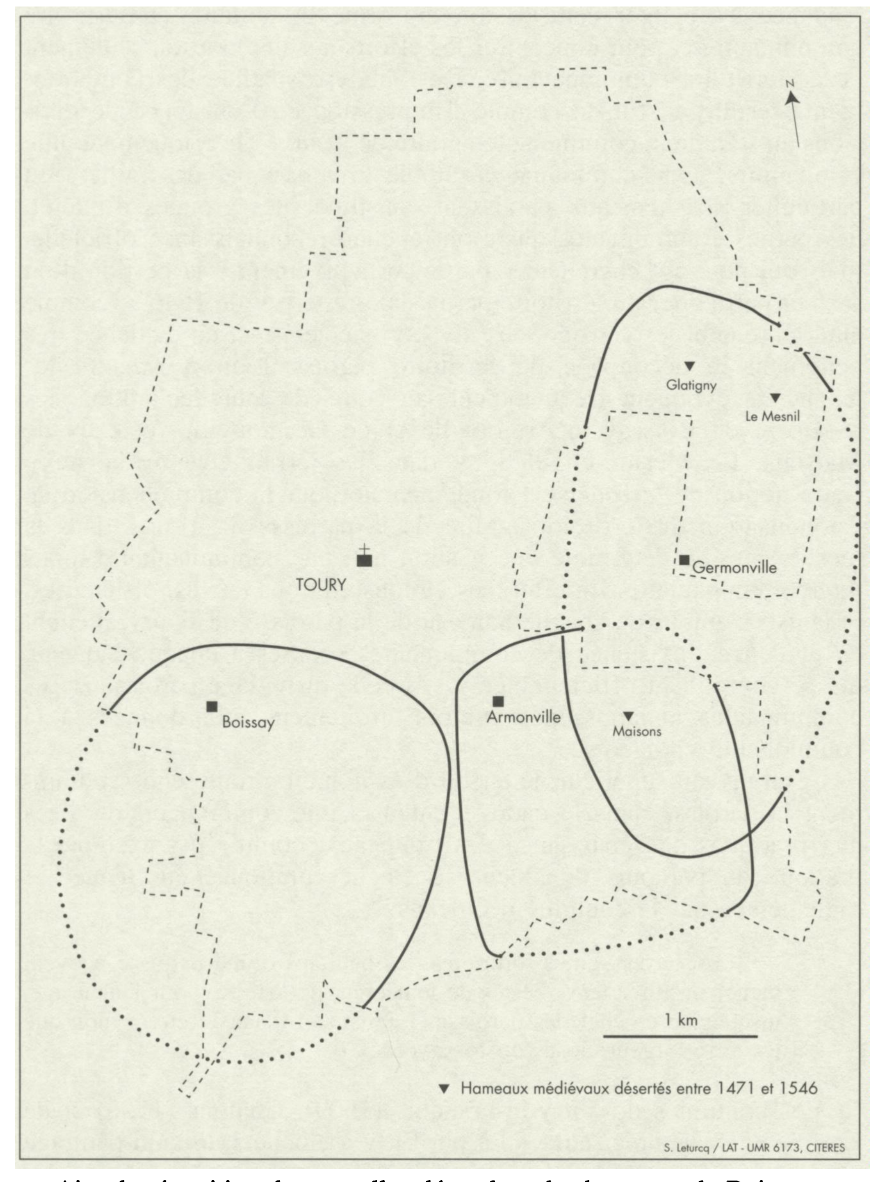
16. AD Yvelines. D 1266 et 1267 (Terriers de Toury, 1696), D 1315 et 1316 (censiers de la châtellenie de Toury, 1382, 1446, 1469, 1470 et 1471). Cf. S. Leturcq, *En Beauce, de Suger aux Temps modernes. Microhistoire d'un territoire d'openfield.* Thèse de doctorat nouveau régime, université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2001.



Délimitation du terroir agraire de la communauté de Toury selon le critère de la distance.

de noter que cette dispersion n'est pas uniforme au sein du territoire paroissial ; les villageois contrôlent l'ensemble des terres environnant le centre paroissial dans un rayon de deux kms seulement, distance au-delà de laquelle la présence des tenanciers résidant dans le centre paroissial se raréfie, voire disparaît complètement au profit de tenanciers horsains, issus des paroisses voisines de Toury. Cette observation met nettement en évidence une inadéquation entre le ressort paroissial et le territoire contrôlé effectivement par les habitants du village de Toury ; les franges périphériques du territoire paroissial sont détenues et exploitées par des personnes résidant dans les paroisses voisines de Tivernon et Chaussy au sud, Saint-Péravy-Epreux et Oinville-Saint-Liphard au nord.

– À l'inverse, la carte 2 montre que chaque hameau de la paroisse de Toury possède un territoire particulier, relativement restreint, au sein duquel les habitants tendent à concentrer leurs acquisitions de terre et leurs activités agricoles ; notons toutefois que ce comportement n'exclut pas, d'une part, l'émiettement parcellaire, d'autre part, dans une certaine mesure, l'appropriation et l'exploitation de terres en dehors de cet espace. C'est à proximité du hameau, à une distance de 1,7/1,8 km, 2 km tout au plus, que ces emblavures sont localisées ; le facteur de la distance apparaît ici, à l'instar des observations faites pour le village, essentiel. On remarque toutefois que le facteur de la hiérarchie des centres de peuplement intervient aussi dans la construction de ces entités territoriales, dans la mesure où les hameaux, dominés par la présence toute proche du centre paroissial, occupent systématiquement une position excentrée par rapport à l'aire de répartition des parcelles qu'ils dominent. Il existe une véritable fracture comportementale entre le village et ses satellites, débouchant de fait sur une sorte de cloisonnement du finage paroissial. Toutefois, ces cloisons ne sont pas étanches, dans la mesure où propriétaires et fermiers du bourg possèdent et exploitent un grand nombre de terres dispersées dans l'ensemble du territoire paroissial de manière homogène. Mais les habitants des hameaux, en concentrant leurs activités dans certains secteurs géographiques, tendent à marquer un territoire particulier au sein de ce territoire paroissial. Aussi, la cartographie de la répartition des tenures et exploitations tend-elle à préciser les perceptions et les mentalités spécifiques, selon le lieu de résidence. Les villageois, en occupant largement l'ensemble de l'espace paroissial (dans un rayon de deux kms environ autour du village), révèlent une perception uniforme et unitaire du territoire communautaire ; ils sont partout chez eux dans un territoire qui intègre les hameaux. *A contrario* les habitants



Aire de répartition des parcelles dépendant des hameaux de Boissay, Armonville et Germonville en 1696.

des hameaux, moins nombreux et satellites du village, montrent une tendance à négliger cette vision uniforme et unitaire du territoire communautaire, pour concentrer les efforts sur une portion seulement de ce territoire communautaire. De l'analyse spatiale des comportements résulte en fin de compte l'impression de l'existence de divisions au sein de la communauté agraire de Toury. Théoriquement unie et unanime, cette communauté semble traversée par des failles. En particulier, les hameaux paraissent constituer des groupes d'intérêt, des petites communautés qui n'ont aucune reconnaissance officielle, mais qui pourtant cherchent à participer activement à la gestion d'un secteur particulier du territoire paroissial. Le terrier de 1546[17] (comme antérieurement les censiers des XIVe-XVe siècles) met en évidence très nettement le découpage du territoire paroissial en *terrouers* ; les tenanciers évoquent fréquemment, au cours de leur déclaration, les *terrouers* de Boissay, d'Armonville et de Germonville (et ceux de Maisons, Le Mesnil et Glatigny dans les terriers bas-médiévaux). Cette notion de *terrouer* est fondamentale pour la compréhension de l'organisation du territoire agraire de la paroisse de Toury, dans la mesure où elle détermine une gestion non pas communautaire, mais intercommunautaire. En effet, ces circonscriptions tacites, officieuses, organisées autour de chaque hameau de la paroisse de Toury, mettent en évidence l'existence de communautés propres à chaque hameau, qui se confondent officiellement dans celle du village paroissial. Ces communautés apparaissent toutefois étroitement subordonnées à la communauté villageoise.

À un niveau supérieur, le terroir d'exploitation transcende couramment la paroisse dans le cadre d'ententes intercommunautaires liées aux pratiques de dépaissance des troupeaux, comme par exemple la pratique du parcours de clocher à clocher pratiquée en Beauce et réglementée par la coutume d'Orléans :

> « En terres vaines roturières, les habitans d'une paroisse peuvent mener pasturer leurs bestes de leur creu, nourriture, pour leur usage, jusques au clocher des paroisses joignans et tenans à eux, synon que les terres soient closes ou fossoyées[18]. »

Les coutumes de Vitry-le-François (1509), Châlons (1556) et de Lorraine (1594) précisent : « Là où il n'y a clochers, le vain pâturage

17. AD Yvelines. D 1264.

18. Coutume rédigée en 1494. Cf. P. VIOLLET, *Le Droit du XIIIe siècle dans les coutumes de Touraine-Anjou et d'Orléanais. Étude historique*, Paris, 1881, p. 21.

s'étend jusqu'à l'endroit du milieu et moitié des villages »[19]. Dans la pratique, les ententes intercommunautaires, mises en évidence par ces coutumes, construisent des territoires de pacage qui doublent quasiment la superficie du territoire paroissial, comme le montre la reconstitution du territoire de pacage de la communauté de Toury en Beauce selon la coutume d'Orléans, dont l'usage à Toury est bien attesté dans les sources (carte 3). On retrouve des pratiques similaires dans les vallées montagnardes, où les communautés s'entendent pour la gestion du parcours des troupeaux dans les pâturages d'altitude, à l'instar par exemple des juntes pyrénéennes dont Christian Desplat montre la genèse et le développement[20].

À la différence du ressort paroissial qui tend à être précisément délimité, les terroirs se singularisent par leur caractère multiforme et changeant... en un mot, par leur souplesse. En fait, les territoires agraires s'apparentent volontiers à des « aires de chalandise », des bassins d'attraction sur lesquels des groupes d'exploitants, soudés par des nécessités liées à l'exploitation de la terre, exercent un contrôle par le biais de conventions tacites, parfois énoncées dans des règlements (comme on l'a vu pour les coutumes réglementant le parcours de clocher à clocher), souvent à la suite de conflits liés au pacage des troupeaux. Le terroir résulterait donc d'un équilibre territorial entre des groupes d'habitants, en fonction d'un certain nombre de critères :

– d'abord deux critères géographiques fondamentaux : la distance et la hiérarchie entre les centres de peuplement ;

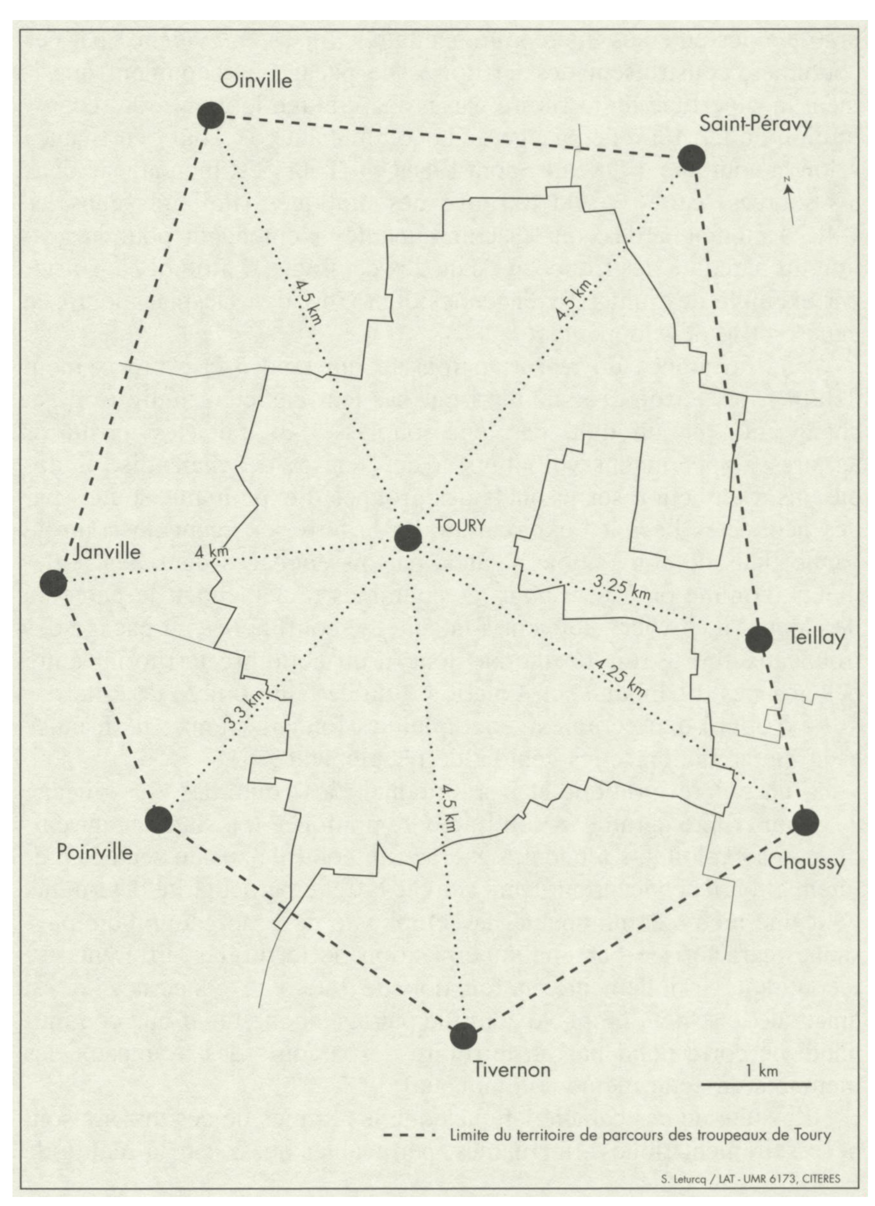
– un critère juridique et institutionnel : les coutumes en vigueur ;

– un critère agraire : selon l'activité pratiquée (élevage ou agriculture), les exploitants tendent à exercer un contrôle sur un secteur préférentiel où ils concentrent leurs activités. Cette particularité détermine, pour une même communauté, la complexité de cette géographie paysanne, caractérisée par une superposition de territoires différents, se recouvrant partiellement, en fonction de l'activité concernée : c'est ainsi que le secteur emblavé contrôlé par les laboureurs d'une communauté ne correspond pas au territoire de parcours des troupeaux des membres de cette même communauté.

Il résulte de ces caractéristiques que les limites de ces terroirs sont nécessairement floues, fluctuantes, perméables aussi, car la réalité de

19. M. Deveze, *op. cit.*, p. 35.

20. Ch. Desplat, *La Guerre oubliée. Guerres paysannes dans les Pyrénées (XIIe-XIXe siècles)*, Biarritz, 1993, p. 86-87.



Le territoire de parcours des troupeaux de Toury
(délimité par les clochers des églises paroissiales voisines).

l'exploitation agricole interdit formellement le cloisonnement de l'espace, à la différence de la réalité paroissiale, dont la vocation est d'encadrer la population.

Samuel LETURCQ, Université François Rabelais, Tours, UMR 6173 Citères, équipe Archéologie et territoires, BP 60449, 33, allée Ferdinand de Lesseps, 37204 Tours cedex 03

Territoires agraires et limites paroissiales

Le « terroir », territoire sur lequel une communauté paysanne exerce une compétence en matière agraire, est une réalité mal connue des campagnes médiévales et modernes. En l'absence de sources définissant précisément cette réalité spatiale, les historiens tendent volontiers à confondre territoire agraire et territoire paroissial. De nombreux exemples, répartis sur l'ensemble du territoire français, montrent toutefois que cette confusion doit être évitée ; le territoire agraire possède une cohérence assise sur une logique d'exploitation foncière étrangère aux préoccupations religieuses ou fiscales de la paroisse. Une paroisse peut être morcelée en plusieurs territoires agraires, ou alors être intégrée toute entière, ou en partie, dans un territoire dont l'existence juridique est fondée sur des ententes intercommunautaires.

Terroir – agriculture – communauté rurale – paroisse

Agrarian territories and parish boundaries

The territory over which a rural community has control (« terroir » in French) is a reality difficult to grasp in the medieval and post-medieval landscape. In the absence of documentary evidence allowing the reconstruction of these agrarian territories, historians tend to confuse them with parish territories. However, numerous examples from all over France show that this confusion should be avoided : agrarian territories take their coherence from a logic of land-use disconnected from the religious or fiscal purposes of the parish. A parish may be divided into several agrarian territories, or be fully – or partly – integrated into a territory the legal existence of which was based on intercommunity agreements.

Territory – agriculture – rural community – parish

Médiévales 49, automne 2005, p. 105-120

Élisabeth ZADORA-RIO

TERRITOIRES PAROISSIAUX ET CONSTRUCTION DE L'ESPACE VERNACULAIRE

Le maillage paroissial, qui a abouti, au prix d'un certain nombre de modifications, à la création des communes actuelles, est un découpage continu et homogène de l'espace, dont l'unité administrative de base est à l'échelle de la localité, celle de l'espace vernaculaire dans lequel s'inscrivent les pratiques religieuses et sociales des populations locales.

Contrairement à ce qui a été longtemps admis, la formation des territoires paroissiaux ne remonte pas aux premiers temps de la christianisation, mais résulte d'une longue élaboration. Ainsi que l'a montré M. Lauwers [1], le processus de territorialisation de la paroisse, qui commence vers le IXᵉ siècle, ne trouve son expression achevée dans le droit canon que vers 1250, dans la *Somme dorée* de Henri de Suse, dite *Hostiensis*. La paroisse y est définie comme un territoire circonscrit par des limites reconnues, qui constitue à la fois le cadre de vie des fidèles et le ressort dans lequel s'exerce le droit spirituel de l'église [2].

La nouveauté radicale du maillage paroissial

La nouveauté radicale du réseau paroissial tient avant tout à son échelle : il constitue le premier maillage administratif à l'échelle de la localité.

1. Cf. l'article de M. Lauwers qui ouvre le présent volume.
2. « Quid sit parochia. Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus, certis finibus limitatus, et accepitur hic parochia quatenus spirituale ius ecclesiae se extendit, et in una determinatione plures baptismales esse non possunt » (*Hostiensis, Summa aurea, lib. III (De parochiis)*), Lyon 1537, XVI q 1, cité par M. Lauwers).

La maîtrise spatiale de l'État romain, telle qu'elle se manifeste dans l'art de l'arpentage et le génie civil, à travers la mise en place des centuriations, du réseau routier, des aménagements hydrauliques, est si éclatante qu'on a eu tendance à penser qu'elle se manifestait également dans ses découpages administratifs. En réalité, les circonscriptions administratives de l'État romain, contrairement à celles des États contemporains, n'étaient pas contiguës et emboîtées, mais formaient un maillage lâche dont les éléments se recouvraient partiellement. Dans *L'Inventaire du Monde*, Cl. Nicolet a montré que jusqu'à la fin de la République, et même pendant une partie du règne d'Auguste,

> « le cadre théorique de la vie civique et administrative n'est ni la Ville elle-même, dans son extension topographique, ni le village, le territoire ou la cité "municipale" mais une unité, un groupe qui n'est pas uniquement territorial, censitaire ou juridique, mais qui obéit à tous ces critères à la fois : la tribu. [...] L'empire, l'hégémonie de Rome constituent encore, jusqu'à la fin de la République, une série d'institutions complexes et enchevêtrées où ne règne aucun principe de base et dans lesquelles la territorialité n'est qu'une composante, mal coordonnée avec les autres. Car là encore préexiste et prédomine avant tout la nature du lien juridique qui unit telle communauté ou tel individu au peuple romain [...] il n'y a pas à cette époque, dans le droit public romain, de répartition territoriale des compétences des magistrats[3] ».

C'est seulement sous le règne d'Auguste que le terme de « province » a pris, en Italie, une signification territoriale plus précise[4]. Les chevauchements et les enclaves étaient fréquents. Le territoire d'une cité pouvait s'étendre de part et d'autre d'une limite provinciale, comme dans le cas de Digne, à laquelle étaient rattachés des peuples des Alpes Maritimes[5], et la continuité territoriale n'était pas non plus une règle, comme l'atteste l'exemple de Marseille qui avait des dépendances à Nice et à Vence, ou celui de Capoue qui possédait des terres en Crète[6]. Ainsi que le souligne P. Leveau, les contours des territoires n'ont cessé de changer au gré des transformations des statuts juri-

3. C. NICOLET, *L'Inventaire du Monde*, Paris, 1988, p. 202-204.

4. *Ibid.*, p. 205.

5. Étude d'A. Chastagnol citée par P. LEVEAU, « *Territorium urbis*. Le territoire de la cité romaine et ses divisions : du vocabulaire aux réalités administratives », *Revue des Études Anciennes*, 1993, p. 459-471.

6. P. LEVEAU, « *Territorium urbis* », *op. cit.*, p. 468.

diques, et, à l'époque romaine, celles-ci n'ont pas pour objectif d'imposer un modèle unique de gestion de l'espace[7]. Les *pagi* étaient, en principe, des circonscriptions délimitées, à fonction fiscale et censitaire, qui faisaient l'objet de lustrations par les *magistri pagi*, mais leurs limites étaient souvent imprécises et leur répartition n'était ni régulière ni continue. Certains d'entre eux se trouvaient à cheval sur plusieurs cités et il arrivait également qu'un *pagus* empiète sur un autre[8]. Même si les *vici*, dans l'Antiquité, paraissent avoir bénéficié, au moins dans certains cas, d'une certaine autonomie administrative, leur territoire semble avoir été limité à l'agglomération et à ses environs immédiats[9] et ils ne constituaient pas un découpage homogène et continu des circonscriptions administratives de rang supérieur, *pagus* ou cité.

Un resserrement du maillage administratif semble apparaître à l'époque carolingienne[10], lorsque s'impose la référence spatiale à trois degrés – *villa illa in pago illo, in condita illa* – qui est attestée dans les Formules de Tours au milieu du VIIIe[11] et qui reste courante jusqu'à la fin du Xe siècle, à ceci près que la *condita* est remplacée par la *vicaria* à partir des années 840. Contrairement à l'opinion généralement admise, le *pagus*, la *vicaria* et la *villa*, à l'époque carolingienne, ne constituaient pas des territoires emboîtés. Certaines *vicariae* s'étendaient sur deux *pagi*, tandis que des *villae* pouvaient appartenir à deux vigueries, voire à deux *pagi* : ainsi par exemple la *villa* de Han est-elle située en partie dans le *pagus* de Tours et la viguerie de Chinon, et en partie dans le *pagus* de Poitiers et la viguerie de

7. P. LEVEAU, « Les territoires. Un bilan des méthodes d'étude », dans *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe centrale*, Actes du XXIVe colloque international de l'AFEAF (Martigues, 1-4 juin 2000), Paris 2002, p. 9-15 (p. 15).

8. M. TARPIN, *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Rome, 2002, p. 188, 202-220.

9. P. LEVEAU, « Agglomérations secondaires et territoires en Gaule narbonnaise », *Revue Archéologique de Narbonnaise*, 26, 1993, p. 277-299 (p. 296-299), M. TARPIN, *Vici et pagi*, *op. cit.*, p. 271-273.

10. Pour M. Lauwers et L. Rippart, le passage de l'Antiquité au Moyen Âge serait caractérisé par un processus de « déterritorialisation » : « Représentations et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècles) », dans *Rome et l'État moderne européen : une comparaison typologique*, J.-P. GENET dir., École française de Rome (à paraître). Il me semblerait préférable de parler d'une recomposition territoriale.

11. *Formulae Turonenses*, dans *Formulae merowingici et karolini aevi, MGH Legum* 5/1, n°s 1, 4, 7, 37.

Loudun[12]. Sans doute faut-il voir les vigueries comme des réseaux de dépendances plutôt que comme des territoires d'un seul tenant. En Touraine, au xe siècle, les vigueries dépendantes du comte de Blois et du comte d'Anjou constituaient deux réseaux d'autorité qui s'interpénétraient et se superposaient sur un même territoire[13].

L'effacement du sens spatial de *vicaria*, qui est manifeste presque partout à partir de la fin du xe ou du début du xie siècle, accompagne une recomposition territoriale à une échelle plus locale. Il est concomitant du phénomène de polarisation de l'espace autour des églises et des châteaux, qui a été bien mis en évidence par l'historiographie depuis une trentaine d'années, avec de nombreuses variantes régionales et sous des noms divers (*incastellamento*, encellulement, *ensagrerament*, *inecclesiamento*....). Il est bien établi désormais que c'est dans ce contexte qu'ont été mis en place les territoires paroissiaux. Mais quel a été le mode de structuration de l'espace, quel a été le processus de fixation des limites, et quelle prégnance, quel poids symbolique faut-il accorder à ces dernières ? Cette question est importante dans la mesure où c'est sur ce postulat de l'intangibilité des limites paroissiales que se fonde l'utilisation de la méthode régressive pour reconstituer les territoires de *villae* carolingiennes, voire d'unités territoriales antérieures. L'archéologie du paysage, qui a révélé la très grande ancienneté de certains tracés de parcellaires, a accordé une place importante aux limites paroissiales, et elle a contribué à accréditer l'idée qu'elles pouvaient avoir été fixées à une époque très reculée. Certains archéologues, comme Ch. Taylor ou D. Bonney, ont tenté de montrer que les limites de paroisse avaient pu fossiliser des unités territoriales dont la constitution remontait à l'âge du fer, ou même à l'âge du bronze. D. Bonney, en particulier, a cherché à mettre en évidence une corrélation entre la répartition des sépultures sous tumulus et les limites de paroisses pour montrer que celles-ci avaient fossilisé des unités territoriales bien antérieures à la christianisation[14]. Dans la même perspective, A. Goodier a tenté d'établir un lien entre les

12. « est autem ipsa hereditas sita in villa qui dicitur Han, partim in pago Turonico et in vicaria Cainonensi, partimque in pago Pictavo et in vicaria Laudunensi » : ms. Paris, BnF, n.a.l. 1930, n° 29, f° XVII v°-XIX r° (début du xie siècle).

13. É. Zadora-Rio, « Territoires et limites », dans *Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire : formation et transformations des territoires*, É. Zadora-Rio dir. (à paraître).

14. D. Bonney, « Early boundaries and estates in southern England », dans P.H. Sawyer dir., *Medieval Settlement. Continuity and change*, Londres, 1976, p. 72-82.

lieux d'inhumation de la période anglo-saxonne et les limites des communes actuelles[15]. Si ces hypothèses ont été critiquées depuis, l'idée que les limites paroissiales ont fossilisé le tracé des domaines du haut Moyen Âge ou de l'Antiquité reste largement admise, notamment en Angleterre.

Le mode de structuration de l'espace vernaculaire

Deux modes de structuration spatiale, a priori très différents, doivent être envisagés.

Dans le premier cas, qui est celui des paroisses qui résultent d'un acte de fondation, la délimitation du territoire est contemporaine de la consécration de l'église. Ces espaces bornés, régis par la logique englobante de l'inclusion, sont conçus comme des contenants : la limite compte autant que le pôle central constitué par l'église[16].

Dans le second cas, le territoire résulte d'une logique radiale d'extension du pôle ecclésial. Les limites territoriales sont définies progressivement, à la fois par les pratiques sociales et cultuelles des populations locales et par la rencontre ou le conflit avec d'autres pôles en expansion. La séparation entre le dedans et le dehors n'existe pas d'emblée, mais résulte d'un processus étalé dans le temps.

Le premier cas est connu par les actes de consécration qui ont donné lieu à un écrit. Leur répartition dans le temps et l'espace est très variable. La Catalogne en a conservé un corpus particulièrement important et précoce, puisque les premiers documents, dont des originaux, datent du IXe siècle[17]. Ces actes comportent généralement trois temps, présentés dans un ordre variable : 1) la dotation de l'église par les habitants, sous la forme d'une énumération de parcelles précisément localisées et délimitées ; 2) la consécration de l'église par l'évêque ; 3) la délimitation de la paroisse : l'évêque définit un *termi-*

15. A. GOODIER, « The formation of boundaries in Anglo-Saxon England : a statistical study », *Medieval Archaeology*, XXVIII, 1984, p. 1-21.

16. D. NORDMAN, *Frontières de France. De l'espace au territoire, XVIe-XIXe siècles*, Paris, 1998 (Bibliothèque des Histoires), p. 514.

17. C. BARRAUT, « Les actes de consegracions d'esglesias del bispat d'Urgell (siglos IX-XII) », *Urgellia*, 1, 1978, n° 11-182. D. IOGNA-PRAT, « Les moines et la "blanche robe d'églises" à l'âge roman », dans *Ante el Milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro par Espana y Europa*, Actas de la XXX^a^ Semana de Estudios Medievales (Estella, 14-18 julio 2003), Pampelune, 2004, p. 319-347. Je remercie D. Iogna-Prat d'avoir attiré mon attention sur ces documents.

nium à l'intérieur duquel les habitants devront verser les dîmes et les prémices à la nouvelle église. Ainsi par exemple à l'occasion de la consécration d'un groupe ecclésial à La Quar en 899 :

> « Moi, l'évêque Nantigisus, je consacre ces églises et je leur confère le droit paroissial (*parrohechiam*) depuis le fleuve *Azeste* jusqu'au Mont Saint et depuis Les Quadrons jusqu'à la montagne de *Petreio* et jusqu'à la *villa Mesata* et au *villare Lodovese* avec ses limites et ses dépendances, afin que tous ceux qui travaillent sur ce territoire (*terminium*) apportent à ces églises toutes les dîmes et les prémices (qu'ils doivent) sur toutes choses [18]. »

Les limites décrites dans ces documents sont hétérogènes : elles sont marquées tantôt par des éléments linéaires (cours d'eau, routes), tantôt par le relief, ou par des repères ponctuels, tantôt enfin par le territoire d'une *villa* ou d'une paroisse voisine [19]. L'accent est mis sur la constitution d'une enveloppe territoriale dont les habitants seront affectés à la nouvelle église, plus que sur une délimitation précise déterminant l'appartenance des terres.

Le corpus catalan n'a guère d'équivalent ailleurs. À la même époque, on trouve dans d'autres régions des documents qui énumèrent les biens ou les dîmes constituant la dotation des églises, comme dans les cas bien connus de Milly en Mâconnais en 864-872, de Favars en Limousin en 897 ou de Cigogné en Touraine en 943 [20]. Ces donations, formées de biens dispersés, étaient destinées à constituer le patrimoine de l'église mais pas un territoire paroissial. Elles n'impliquent pas de lien sacramentel et cultuel entre les contribuables et l'église à laquelle sont affectées leurs dîmes.

18. « ego Nantigisus episcopus consecro ipsas ecclesias et trado eis parrohechiam de flumine Azeste usque Monte Sancto et de illos Quadrons usque in serra de Petreio et usque ad villa Mesata, et ipso villare Lodovese cum finibus et aiacenciis suis, ut omnes qui infra hunc terminium laboraverint cum omnes decimas et primicias de omni re ad iamdictas ecclesias semper occurrant », *ibid.*, n° 9.

19. *Ibid.*, n° 11 en 899, n° 13 en 900, n° 19 en 905, n° 27 en 922, n° 30 en 943.

20. G. FOURNIER, « La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 38, 1982 p. 495-575 ; F. BANGE, « L'*ager* et la *villa* : structures du paysage et du peuplement dans la région mâconnaise à la fin du haut Moyen Âge (IXe-Xe siècles) », *Annales ESC*, 1984/3, p. 529-569 ; M. AUBRUN, *La Paroisse en France des origines au XVe siècle*, Paris 1986, p. 199-200 ; É. LORANS, *Le Lochois du haut Moyen Âge au XIIIe siècle*, Tours, 1996, p. 73-75.

Un second ensemble d'actes de consécrations d'églises et de délimitations de paroisses, beaucoup plus diffus que le corpus catalan, apparaît aux XIe-XIIe siècles. Il s'inscrit dans la redéfinition des pouvoirs laïques et ecclésiastiques résultant du mouvement grégorien et il traduit l'importance nouvelle du rite de la consécration des autels et des cimetières, sous l'influence de la papauté, et notamment de Léon IX et Urbain II[21]. Les territoires paroissiaux attribués à l'église nouvellement consacrée ne sont pas toujours définis de façon exclusivement spatiale : ainsi les quelques paroisses fondées par l'évêque d'Angers dans le second tiers du XIIe siècle, à la demande de petits seigneurs laïques, sont-elles caractérisées principalement par les liens de dépendance seigneuriale[22]. Même lorsque les territoires paroissiaux sont circonscrits, l'accent est mis sur les habitants qui sont attribués à la nouvelle église, plus que sur les terres. Ainsi, par exemple, lors de la fondation de la paroisse de La Roe, en 1098 : avant de procéder à la consécration de l'autel et à la bénédiction du cimetière, à la prière de Robert d'Arbrissel, l'évêque d'Angers, Geoffroy de Mayenne, demanda au seigneur du lieu quels seraient les paroissiens de ce nouveau cimetière. Le seigneur désigna alors comme paroissiens ceux qui habitaient la forêt entre la voie de Grolet et le ruisseau de l'Usure[23]. Ces délimitations de paroisses faites à l'occasion de la consécration de l'église ont le caractère d'un manifeste, et sont porteuses d'un discours ecclésiologique. Elles dessinent indubitablement une enveloppe territoriale autour de l'église, mais elles n'impliquent pas un tracé linéaire et continu sur le terrain. Pas plus que dans les exemples catalans, elles n'induisent une sacralité et une intangibilité des limites paroissiales.

Dans le second cas de figure, le plus répandu, la constitution du territoire paroissial ne résulte pas d'un acte fondateur, contemporain de la consécration de l'église, mais de processus hétérogènes, qui font intervenir à la fois les contraintes topologiques qui pesaient sur la

21. D. IOGNA-PRAT, « Léon IX, pape consécrateur », dans B.-M. TOCK dir., *Léon IX* (à paraître) ; É. ZADORA-RIO, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés. Le voyage d'Urbain II en France (1095-1096) », dans A. VAUCHEZ dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, École française de Rome, 2000 (Collection de l'École française de Rome, 273), p. 197-213.

22. É. ZADORA-RIO, « Construction de châteaux et fondation de paroisses en Anjou aux XIe-XIIe siècles », *Archéologie Médiévale*, IX, 1979, p. 115-125.

23. *Cartulaire de La Roe*, M. HAMON-JUGNET éd., Thèse de l'École nationale des chartes, 1971, n° 2 ; É. ZADORA-RIO, « Construction de châteaux », *art. cit.*, n. 17.

répartition des églises et les ressorts juridiques définis par les droits paroissiaux.

La répartition des églises paroissiales était soumise à deux contraintes, qui sont évoquées de manière récurrente depuis le IXe siècle jusqu'aux Temps modernes[24], et qui agissaient en sens contraire. La première est la distance : la nécessité de se rendre fréquemment à l'église pour y assister aux offices, y recevoir les sacrements et inhumer les morts impliquait qu'aucun lieu habité ne soit trop éloigné pour que les femmes enceintes et les malades puissent faire le trajet[25]. L'analyse du maillage paroissial de Touraine à l'aide d'un Système d'Information Géographique (SIG) a montré que la distance entre les chefs-lieux était le facteur qui rendait le mieux compte de la superficie des territoires[26]. L'inscription dans l'espace des pratiques religieuses et sociales a donc joué un rôle déterminant dans leur constitution.

La seconde contrainte était celle de la viabilité du centre paroissial, définie principalement par la nécessité de pourvoir à l'entretien du bâtiment ecclésial et de son desservant. La dot de l'église, comme le bénéfice du prêtre, pouvaient être constitués de terres, de droits d'usages, ou d'une part des droits paroissiaux (droits de sépulture, oblations, offrandes à l'occasion de la bénédiction des mariages, des baptêmes, des confessions, des purifications, des offices dominicaux...). Selon la nature des biens qui composaient la dot de l'église ou le bénéfice du prêtre, il fallait donc que les terres soient assez vastes, ou la population suffisamment nombreuse.

Si la première de ces contraintes, déterminée par les pratiques sociales et cultuelles, tendait à multiplier les églises paroissiales et donc à réduire leur territoire, la seconde, d'ordre économique, exigeait au contraire que chaque paroisse ait une superficie et/ou une population suffisamment importante.

24. Exemples dans G. FOURNIER, « La mise en place du cadre paroissial », *art. cit.* ; B. MAILLARD, « Les créations de paroisses rurales au XVIIIe siècle : l'exemple des diocèses de Tours et d'Angers », dans *Société et religion en France et aux Pays-Bas, XVe-XVIIIe siècles. Mélanges en l'honneur d'Alain Lottier*, Arras, 2000, p. 337-345.

25. M. LAUWERS, « Circuit, cimetière, paroisse. Notes sur l'ancrage ecclésial des sites d'habitat (VIIe-XIIIe siècles) », dans *Autour du « village » entre Seine et Rhin (IVe-XIIIe siècles)*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 16-17 mai 2003 (à paraître).

26. P. CHAREILLE, X. RODIER, É. ZADORA-RIO, « Analyse des transformations du maillage paroissial et communal en Touraine à l'aide d'un SIG », *Histoire et Mesures*, XIX/34, 2004, p. 317-343.

Les obstacles à la délimitation des territoires paroissiaux

À partir du deuxième tiers du XIe siècle, l'église devint un pôle de cristallisation de ressorts juridiques et fiscaux : c'est à l'église que se rattache une multitude de droits très divers, dont l'énumération exhaustive est impossible car leur liste n'est jamais close. Parmi ces droits, seule une partie fonde la paroisse, mais la distinction entre droits ecclésiastiques et droits seigneuriaux ne paraît pas toujours avoir été claire, même à la fin du XIe et au XIIe siècle, en dépit du mouvement grégorien. Les donations sont faites au titre de l'église (*dono quicquid habeam in ecclesiam...*), et les droits ecclésiastiques sont souvent énumérés en premier, mais ils sont traités sur le même plan que les droits seigneuriaux laïques.

Les territoires superposés que dessinent les décimaires, l'aire d'assistance aux offices, le bassin d'attraction du cimetière, sont tous centrés sur l'église, mais rien n'indique qu'ils soient précisément délimités ni qu'ils soient co-extensifs. Les recouvrements étaient nombreux.

– *Le continuum juridique de l'église paroissiale à la chapelle*

Les textes normatifs, depuis les conciles mérovingiens jusqu'aux Temps modernes, insistent sur l'opposition entre église paroissiale, d'une part, et chapelle ou oratoire, d'autre part. En fait, dans la pratique, les lieux de culte occupant une position intermédiaire et exerçant seulement une partie des droits paroissiaux étaient certainement très nombreux, et cette situation entraînait une superposition des ressorts juridiques contraire à toute délimitation tranchée des territoires.

Il est frappant de constater qu'aucun droit paroissial n'est absolument décisif : ni le *presbiteratum* (certaines chapelles avaient un desservant attitré avec le bénéfice attenant à la charge), ni les dîmes, qui pouvaient être attribuées à des lieux de culte de statuts divers, ni le baptême, car certaines églises avaient le droit de baptiser sans avoir celui d'inhumer, ni même le droit de sépulture, puisque des chapelles pouvaient être dotées d'un cimetière dûment consacré par l'évêque.

– *Droits paroissiaux et partitions de l'espace*

Le morcellement des droits paroissiaux était la règle. Les modalités du partage étaient très diverses, et leur incidence sur le découpage de l'espace était variable.

Certains droits paroissiaux – les confessions, la bénédiction des mariages, la visite des malades – ne sont jamais une source de conflit, et, plus étonnant, le baptême ne l'est que rarement.

Les droits paroissiaux qui suscitent des conflits sont essentiellement les sépultures et les dîmes. Les sépultures jouent un rôle important de légitimation : l'inhumation dans le cimetière d'une église est une preuve de l'appartenance à la paroisse du lieu où le défunt a vécu, et constitue par conséquent un titre pour revendiquer l'ensemble des droits paroissiaux qui en proviennent[27].

Certains modes de répartition n'avaient guère d'incidence spatiale : il en était ainsi lorsque le partage portait sur le produit total des dîmes, des oblations ou des offrandes, ou sur les catégories de redevances qui pouvaient être subdivisées à l'infini (dîme des agneaux, dîme du lin, etc.). En revanche, d'autres formes de partage qui portaient sur les lieux habités, par exemple lorsque la donation concernait la dîme ou le droit de sépulture attaché à une parcelle de terre ou à une borderie, sont certainement à l'origine des innombrables enclaves qui ont subsisté jusqu'en 1790.

Le partage de la dîme pouvait avoir une dimension à la fois spatiale et temporelle, dans le cas des territoires qui appartenaient alternativement à deux paroisses. C'est un phénomène sur lequel J.-M. Gorry a attiré l'attention il y a près de vingt ans[28], et qui est attesté dans de nombreuses régions en France à l'époque moderne, mais qui n'a guère été étudié encore dans son ensemble. Il est connu sous le nom de « virants et tournants » en Touraine et sous le nom de « tournes » dans le Maine, mais il a d'autres dénominations ailleurs.

Un document de 1166 ou 1167, relatif au diocèse du Mans, établit un lien incontestable entre les territoires alternatifs et le partage des dîmes. À cette date en effet, l'évêque du Mans eut à juger un litige qui opposait les deux paroisses de Courgenard et de Cormes à propos du défrichement du bois de La Chaussée. Selon le jugement de l'évêque, si le bois était défriché, les dîmes devaient être partagées entre les deux églises. Certains habitants qui résidaient à l'intérieur du bois seraient paroissiens de Cormes ; d'autres, désignés par leur nom, qui habitaient du côté de Courgenard, et leurs successeurs, seraient alternativement paroissiens de l'une et l'autre église, un an sur deux. C'est exactement la définition des « virants et tournants »

27. É. ZADORA-RIO, « The Making of Churchyards and Parish Territories in the Early Medieval Landscape of France and England in the 7th-12th Centuries : A Reconsideration », *Medieval Archaeology*, 47, 2003, p. 1-19.

28. J.-M. GORRY, *Paroisses et communes de France. Indre-et-Loire*, Paris, 1985, p. 14.

– et la ferme de La Chaussée faisait encore l'objet d'une « tourne » à l'époque moderne[29].

En Touraine, il est également possible de faire remonter les antécédents des « virants et tournants » au Moyen Âge. Un compte des droits synodaux dus en 1290 au trésorier de l'Eglise métropolitaine de Tours fait état des sommes versées à la cathédrale par les paroisses du diocèse, et certaines d'entre elles sont toujours associées par deux, par trois ou par quatre[30]. Le lien entre ces associations fiscales et les territoires alternatifs des Temps modernes paraît bien établi puisqu'on retrouve la plupart d'entre elles parmi les « virants et tournants » du XVIII[e] siècle. Ces paiements groupés entre paroisses voisines révèlent sans doute une imbrication telle de leurs territoires que leurs redevances ne pouvaient être démêlées. Les territoires alternatifs correspondent à la notion de confins telle qu'elle a été définie par J. Lévy :

> « Par opposition à la frontière, qui répond à la figure géométrique de la ligne, les confins se présentent comme une surface co-appartenante aux deux espaces en interface. L'analyse de deux espaces séparés par des confins ne peut se faire selon une approche classiquement topologique définissant le basculement brutal du dedans vers le dehors. Les confins constituent des espaces à forte composante topographique, c'est-à-dire marqués par la continuité et la présence de gradients là où l'idée de limite suggère plutôt, dans le sens commun, l'idée de rupture [...] Cela conduit à préciser la notion de confins : l'opposition ligne/surface ne suffit pas à la distinguer de la frontière, qui peut éventuellement s'exprimer par une bande, sous la forme d'un glacis. C'est seulement dans le cas d'une interpénétration entre les deux espaces concernés, c'est-à-dire d'une interface dont la distance qui sépare les deux éléments est négative, que la notion de confins prend tous son sens[31]. »

La cospatialité des territoires paroissiaux

Ces considérations paraissent en contradiction avec l'insistance sur les limites qu'on trouve dans le droit canonique à partir du milieu du XIII[e] siècle ainsi que dans certains actes de la pratique[32]. Elles se heur-

29. D. PICHOT, *Le Village éclaté. Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Âge*, Rennes, 2002, p. 235.

30. A. LONGNON, *Pouillés de la Province de Tours*, Paris, 1903, p. 5-9. Je remercie B. Chevalier d'avoir attiré mon attention sur cette particularité du compte de 1290.

31. J. LÉVY, « Confins », dans *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, J. LÉVY, M. LUSSAULT dir., Paris, 2003, p. 197-198.

32. Par exemple en 1119-1125, à propos de l'église de Neuville, « ayant des limites propres et des bornes certaines, ainsi que l'exigent la loi et la coutume des

tent surtout aux descriptions minutieuses que contiennent certains documents médiévaux qui sont de véritables procès-verbaux de délimitation. On constate cependant que ces derniers résultent presque toujours d'un conflit qui a obligé les parties à composer et à s'accorder sur un tracé de limites. Seul le tronçon contesté est ainsi rigidifié, mais son existence n'implique nullement que l'ensemble du territoire paroissial soit aussi précisément délimité : il faut certainement admettre la coexistence de zones de recouvrements territoriaux et de fragments de limites précisément tracées.

Dans le vocabulaire de la géographie, le terme de « cospatialité »[33] caractérise l'articulation des couches spatiales « superposées » sur une même étendue. Selon la définition de J. Lévy, c'est, avec l'interface et l'emboîtement, l'une des familles de relations entre espaces, une des interspatialités. Dans chacune d'elles, « le lien est assuré par un type de connexion et de franchissement spécifique : la limite pour l'interface, le commutateur pour la cospatialité, qui constituent à leur tour des espaces. Pour l'emboîtement, le principe d'articulation entre un espace englobant et un espace englobé correspond assez bien au "saut d'échelle", notion classique en géographie »[34]. Dans cette perspective, l'église paroissiale, qui polarise de multiples territoires superposés, peut être considérée comme un commutateur de cospatialité.

Les tracés sont parfois restés flous jusqu'à la Révolution : lors de la création des communes en 1790, il a fallu parfois de longues enquêtes nécessitant le recours au témoignage des anciens pour fixer les bornes. Les arguments consignés dans les procès-verbaux sont les mêmes que ceux qu'on trouve dans les actes des XIe-XIIe siècles : ce qui détermine l'appartenance du territoire contesté à un chef-lieu plutôt qu'à un autre, c'est le fait que ses habitants y assistaient aux offices, y recevaient les sacrements, s'y faisaient inhumer, et y étaient inscrits au rôle d'imposition[35].

autres paroisses » (« habens fines suos et terminos certos, sicut tenet lex et usus ceterarum parrochiarum ») : *Chartes de Saint-Julien de Tours*, L.J. DENIS éd., *Archives Historiques du Maine* XII, Le Mans, 1913, n° 68.

33. J'ai emprunté l'utilisation de la notion de cospatialité à la stimulante communication de B. CURSENTE, R. VIADER, « Les espaces du voisinage : entre données textuelles et paradigmes ethnologiques », présentée au colloque Espace et Société au Moyen Âge, organisé à Rosas (Espagne), en hommage à Monique Bourin (septembre 2004).

34. J. LÉVY, « Cospatialité », dans *Dictionnaire de la géographie*, *op. cit.*, p. 213-214 ; ID., « Interspatialité », *ibid.*, p. 523.

35. J.-M. GORRY, « La reconstitution des limites communales de 1790 : méthodes et sources », dans *Des paroisses de Touraine*, *op. cit.*, n. 11.

Les territoires paroissiaux apparaissent comme des espaces en négociation permanente, constamment redéfinis par les usages. Ils sont le lieu d'une revendication d'appartenance de la part des populations locales, mais la définition de la communauté paroissiale dans son enveloppe territoriale l'emporte sur celle du tracé des limites. Les processions des Rogations, qui jouaient un rôle dans la mémorisation des limites, dessinaient un circuit autour de la paroisse, conditionné par les voies de circulation, et jalonné par des repères dont on inculquait le souvenir aux enfants. Il y a cependant un écart considérable entre ces circuits et un relevé cartographique, ainsi que le montrent les procès-verbaux de constitution des communes de 1790 qui reflètent le désarroi des populations locales confrontées à la nécessité de cartographier les limites territoriales[36].

Dans l'ouvrage qu'il a consacré aux *Frontières de France*, D. Nordman observe l'apparition d'une nouvelle forme de territorialité, surtout à partir des années 1740-1760, et suggère que l'expérience des confins de la nation a pu servir de modèle pour le remodelage des circonscriptions internes :

> « La gestion méthodique des confins ouvre le champ à une pensée unifiée qui tend à extraire définitivement le territoire de l'espace. Les droits hétérogènes et superposés, les liaisons complexes et contradictoires entre les lieux laissent la place à des unités physiquement homogènes, juxtaposées, qui recomposent sans interstices, sans chevauchement, l'ensemble des confins et du royaume tout entier[37]. »

L'introduction de la cartographie moderne ne s'est pas limitée à l'enregistrement des réalités géographiques. Elle a eu un rôle dynamique, ainsi que l'ont montré les travaux des géographes qui ont reconsidéré les rapports que la carte entretient avec le territoire qu'elle représente : « la cartographie s'inscrit dans les processus de territorialisation, au sens d'ensembles d'opérations techniques et symboliques par lesquels les sociétés marquent leurs espaces, se les approprient, en leur donnant sens et identité[38]. »

Il faut donc admettre que ce n'est pas avant la fin du XVIIIe siècle et le développement de la cartographie moderne que les relations entre

36. *Ibid.*
37. D. NORDMAN, *Frontières de France*, *op. cit.*, p. 520-522.
38. F. POUSIN, *Figures de la ville et construction des savoirs*, Paris, 2005 p. 53.

les territoires paroissiaux sont passées de la cospatialité à l'interface [39]. Si l'enveloppe territoriale des paroisses a sans doute été définie précocement dans sa masse, il n'en va pas de même des limites, dont la fixation a résulté d'un long processus et dont les fluctuations ont été nombreuses. Elles n'ont jamais eu le caractère intangible qu'on leur a prêté, à partir d'indices archéologiques attestant l'ancienneté de telle ou telle partie de leur tracé, et indûment extrapolés au territoire entier.

Élisabeth Zadora-Rio, CNRS, UMR 6173 Citères, Laboratoire Archéologie et Territoires, CNRS-Université de Tours, MSH Villes et Territoires, BP 60449, 37204 Tours cedex 03

Territoires paroissiaux et construction de l'espace vernaculaire

La nouveauté radicale du réseau paroissial, par rapport aux découpages administratifs de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, tient à son échelle : c'est le premier maillage administratif à l'échelle de l'espace vernaculaire dans lequel s'inscrivent les pratiques religieuses et sociales des populations locales. Si la volonté d'enraciner la communauté paroissiale dans un territoire cohérent et précisément circonscrit est bien attestée aux XIIe-XIIIe siècles, et si ses origines peuvent être tracées jusqu'au IXe siècle, sa mise en œuvre s'est heurtée à de nombreux obstacles, dus en particulier aux ressorts multiples des droits paroissiaux, qui n'étaient ni co-extensifs, ni précisément délimités. Les superpositions de territoires étaient nombreuses et ont pris fin seulement avec la cartographie moderne, lors de la création des communes en 1790.

Paroisse – territoire – limite – cospatialité

Parish territories and the construction of vernacular space

The radical novelty of the parish network, as opposed to the administrative units of Antiquity and the early Middle Ages, lies in its scale : the parish network was the first administrative pattern on the scale of peasant communities, integrating the religious and social practices of local populations. If the will to anchor the parish community within

39. « Comme l'emboîtement et la cospatialité, l'interface est une famille de relations entre espaces, d'interspatialités. C'est sans doute la plus simple car elle se réalise horizontalement et "de face", sous forme d'un contact par juxtaposition. C'est aussi la plus communément identifiée, au point que beaucoup d'auteurs limitent les interactions entre espaces aux interfaces », J. Lévy, dans *Dictionnaire de la géographie*, *op. cit.*, p. 522.

a coherent and precisely delimited territory is clearly documented by the 12th-13th c., its enactment was fraught with obstacles, due in particular to the fact that the various forms of parochial jurisdiction were neither coterminous nor precisely defined geographically. Overlaps of territories were frequent and came to an end only with the birth of modern mapping and the delimitation of modern civil parishes in 1790.

Parish – territory – boundary

Médiévales 49, automne 2005, p. 121-140

Piroska NAGY

LA NOTION DE *CHRISTIANITAS* ET LA SPATIALISATION DU SACRÉ AU Xe SIÈCLE : UN SERMON D'ABBON DE SAINT-GERMAIN[1]

Notre recherche collective porte sur l'appropriation de l'espace et sa transformation en territoire, dans la longue durée et sous plusieurs angles. Géographes et historiens s'accordent aujourd'hui pour désigner par *territoire* un espace approprié par une communauté, à travers l'exercice d'un pouvoir, à la différence de *l'espace*, indéfini et illimité. Le processus de transformation qui nous intéresse s'est déroulé à plusieurs niveaux (local, régional, européen...) et en plusieurs étapes. Je propose de distinguer *spatialisation* et *territorialisation* comme deux types de rapport à l'espace et deux étapes successives du processus qui s'est déroulé au Moyen Âge, où l'un des artisans majeurs de la transformation était l'Église. Par l'expression *spatialisation du sacré*, mise en place par Michel Lauwers[2] il y a quelques années et reprise par Dominique Iogna-Prat lors de l'organisation de ce chantier collectif, je désignerai ici le premier ancrage et l'expansion spatiale d'une société chrétienne, passant par la sacralisation des pôles de l'espace qui ont ensuite servi de base à la territorialisation. À ce premier

1. Ce dossier a été préparé lors d'un *junior fellowship* au Collegium Budapest, Institute for Advanced Study au cours de l'année 2001-2002. Je remercie toutes celles et tous ceux avec qui j'ai eu l'occasion de discuter des diverses étapes de ce travail : mes collègues du *focus group* « Frontières, identités et espaces en Europe » au Collegium Budapest en 2002 et tout particulièrement Nora Berend, Damien Boquet, Catherine de Firmas, György Geréby, Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Didier Méhu, Monique Paulmier-Foucart.

2. M. LAUWERS, *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1997.

niveau se passèrent les consécrations d'églises et de cimetières[3] et les octrois de privilèges, qui ont créé les points d'ancrage spatiaux de la société chrétienne, permettant l'instauration d'un maillage, d'un réseau ; les voyages pontificaux ont mis en œuvre cette stratégie à travers les consécrations et octrois[4]. Par *territorialisation*, on entendra l'organisation de la domination (territoriale) de ce réseau, à travers la définition des frontières et l'organisation politique. La *territorialisation du sacré* a lieu au Moyen Âge central, à l'époque de la grande réforme, dite grégorienne, de l'Église et de sa place dans la société (1050-1215). Toutefois, il convient de remarquer avec Michel Lauwers que ces deux phases médiévales (spatialisation et territorialisation) de gestion du sacré interviennent après une période de *déterritorialisation* au tout début du haut Moyen Âge : dès la fin du ve siècle, les autorités ecclésiastiques « produisirent un discours affirmant la *non-territorialité* des formes de domination, et de dépendance ». Ce discours, sur lequel il convient de s'arrêter, devait aussi servir de principe pour régler des problèmes concrets ; les modèles des relations sociales devenaient spirituels[5].

Ces phases – d'ancrage territorial ou sa négation – dans le développement du christianisme se comprennent si l'on distingue soigneusement théorie et réalité ; il convient toutefois de noter que paradoxalement, inscription spatiale et spiritualisation du sacré étaient des processus concomitants[6]. Du point de vue théologique, le processus historique d'inscription spatiale qui nous intéresse ici peut paraître absurde ; seule la non-territorialité, souvent affirmée, paraît cohérente avec le message chrétien. Le christianisme est une religion « hors du monde » ; ses fidèles sont des pèlerins sur terre, leur seule « patrie » est la Jérusalem céleste. Les églises, points sacrés dans un espace profane, contiennent les tombeaux et les restes de saints aux puissances miraculeuses, permettant de capter le surnaturel et de relier la communauté de fidèles à l'au-delà. Enfin, l'Église, l'*ecclesia* vient de Dieu ; sa réalisation finale, (puisque l'Église a une existence tem-

3. Voir maintenant M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts en Occident médiéval*, Paris, 2005.

4. Cf. les travaux en cours de Didier Méhu sur « Les voyages pontificaux et la création d'un espace romain aux XIe et XIIe siècles ».

5. M. LAUWERS, « Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval », *Actes du Colloque « Rome et l'État moderne européen : une comparaison typologique »*, à paraître.

6. M. LAUWERS, « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales HSS*, 54, 1999, p. 1047-1072, ici p. 1047-1049.

porelle, *in via*) ne peut s'accomplir qu'avec la Parousie. La notion même de l'Église est fondée sur cette conception : le christianisme, la chrétienté n'existe que dans l'*ecclesia*. De ce point de vue, le processus d'ancrage dans le sol de l'Église apparaît comme une inversion. Toutefois, la « spatialisation » apparaît comme la conséquence inévitable qui découle de la nécessité de diffuser la bonne nouvelle : il suffit de songer aux voyages de Paul et à ses épîtres qui s'adressent aux églises primitives disséminées dans l'empire. La logique même du christianisme commande sa diffusion auprès de tous, dans l'*oikouméné* entier. Les conversions deviennent rapidement collectives, car si l'on ne peut se convertir que dans son cœur, pour pratiquer, participer à la liturgie et aux sacrements, il faut appartenir à une communauté chrétienne, une *ecclesia*, une église. Dès lors, l'Église se conçoit comme un peuple nouveau dans lequel se fondent les peuples, les *gentes* qui se sont convertis. La conversion entraîne nécessairement la création d'une communauté, d'une *ecclesia* qui s'enracine, se matérialise par l'érection de lieux de culte, de « pôles » chrétiens ancrés dans le sol et tendus vers le ciel ; à terme, on assiste successivement à la naissance d'une société – *populus christianus* – et d'un espace lui appartenant ; enfin à celle d'un pouvoir qui revendique son règne sur les chrétiens. Michel Lauwers parle, à propos de cette organisation sociale cristallisée autour des lieux de culte qu'on observe dès l'époque carolingienne, d'*inecclesiamento*, en contraste clair avec l'idée d'une Église spirituelle [7].

L'historiographie actuelle admet généralement que par Chrétienté (avec majuscule, la plupart du temps) on désigne l'entité sociale et territoriale médiévale qui trouve son identification dans le système religieux chrétien [8]. Or le terme latin *christianitas* est

7. M. LAUWERS, « De l'Église primitive à l'institution des lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IXe-XIIIe siècles) », dans J.-M. SANSTERRE dir., *L'Autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004, p. 297-323.

8. Rappel identique au nôtre fait par D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, Paris, 1998, p. 11. Cf. entre autres, l'article « Christianitas » du *Lexikon des Mittelalters*, vol. II/2, col. 1915-1916 ; « Chrétienté » et « Chrétientés nouvelles », in *DEMAC*, dir. A. Vauchez, Paris, 1997, p. 319-320, ainsi que l'usage dans l'*Histoire du christianisme*, dir. A. Vauchez, Paris, 1993, t. IV et V. En amont, quelques études sur la notion : M. HÉLIN, « Christianitas », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 29, 1959, p. 229-237 ; F. KEMPF, « Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert », *Historisches Jahrbuch* 79, 1960, p. 104-123 ; B. LANDRY, *L'Idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, Paris, 1929 ; G. B. LADNER, « The Concepts of "Ecclesia" and "Christianitas" and their relation to the idea of papal "plenitudo potestatis"

polysémique[9] : présent dans la langue latine dès les premiers siècles du christianisme, il nomme au départ le fait ou la chose chrétien(ne), l'appartenance à la fraternité chrétienne, et est un équivalent du terme peu usité de *christianismus*. Cependant, au cours des siècles, les usages du terme se sont multipliés et, d'un usage large, on perçoit un lent glissement vers le développement d'un *sens social*[10] et *spatial* qui se précise surtout à partir du IXe siècle, où l'on commence à parler de « toute la chrétienté », comme le fait Angilbert[11], abbé de Saint-Riquier et ancien élève d'Alcuin autour de 800, pour désigner l'*oikouméné* chrétien. On retrouve cet usage et les expressions *tota christianitas* ou *totius christianae religionis universitas* chez d'autres clercs comme Hincmar de Reims, et notamment dans l'adresse des lettres pontificales[12]. Dès le VIIIe siècle, nous pouvons également rencontrer la notion de *christianitas* liée à celle de *dilatatio*[13] et à celle d'*imperium*, dans l'aire carolingienne et sous la plume soit de clercs liés à l'empire comme Alcuin, soit des papes à partir de Zacharie (741-752). Ainsi, la construction d'une notion sociale et spatio-temporelle de *christianitas* apparaît en force dès l'époque carolin-

from Gregory VII to Boniface VIII », dans ID., *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1983, t. II, p. 487-515 ; R. MANSELLI, « Il medioevo come "Christianitas" : una scoperta romantica » et « La Christianitas medioevale di fronte all'eresia », dans *Concetto, storia, miti e immagini del Medio evo*, éd. V. BRANCA, Venise, 1973, p. 51-135 ; P. ROUSSET, « La notion de Chrétienté aux XIe et XIIe siècles », *Le Moyen Âge* 69, 1963, p. 191-203 ; J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté dans la Pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939 ; J. VAN LAARHOVEN, «"Christianitas" et réforme grégorienne », *Studi gregoriani* 6, 1959-61, p. 1-98. Deux excellentes mises au point sur la notion : R. BARTLETT, « The concept of Christendom », dans ID., *The Making of Europe. Conquest, colonization and Cultural Change 950-1350*, Princeton, 1993, p. 250-255 ; N. BEREND, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and "Pagans"* dans *Medieval Hungary col. 1000-col. 1300*, Cambridge, 2001, p. 42-43.

9. Cf. les articles « Christianitas » du dictionnaire Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Paris, 1842 ; *Mittellateinische Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhunderts*, Munich, 1967.

10. J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté*, *op. cit.*

11. « Quapropter totis visceribus totaque mentis intentione laborare contendimus, qualiter per auxilium ommnipotentis Dei et adiutorium gloriosi domini mei magni imperatoris de diversis partibus totius christianitatis quantas et quales vel unde allatas recondere in hoc sancto loco valuissemus, prout in consequentibus patet. » Angilberti abbatis *De ecclesia Centulensi libellus*, MGH, SS, XV/1, éd. Waitz, Hanovre, 1887, p. 175.

12. J. RUPP, *L'Idée de Chrétienté*, *op. cit.*, p. 22.

13. Par ex. dans http://pld.chadwyck.co.uk : christianit* near dilat* = 21 occurrences en 18 œuvres dans la *PL*.

gienne, dans les écrits de clercs liés aux centres de pouvoir héritant de la prétention romaine et chrétienne : tant autour de l'empereur carolingien puis ottonien qu'autour du pape, ainsi que – comme on le verra – dans le discours monastique relayant le pouvoir en son absence.

À la lecture des sources, il apparaît clairement que les hommes des temps médiévaux ne découpaient pas la réalité dans les mêmes catégories que nous. Sous leur plume, trois aspects de la construction d'une société – l'enracinement dans le sol, la configuration sociale et l'inscription dans le temps chrétien – sont si étroitement liés qu'ils peuvent ne pas être distingués par la langue. Le terme *christianitas* prend seulement progressivement le sens de « communauté des chrétiens », « société chrétienne », pour revêtir, à un moment donné, un aspect territorial. C'est ce passage que l'usage historiographie marque par le remplacement de la minuscule (chrétienté) par une majuscule de *la* Chrétienté (occidentale) [14]. Ce changement orthographique marque à mon sens le passage d'une entité relativement abstraite à une entité désormais bien définie, ancrée dans la réalité, qui se comporte sous la plume des auteurs comme l'équivalent d'un nom de pays. L'historiographie parle ainsi, pour le Moyen Âge central, de « l'espace de la Chrétienté » [15]. Toutefois, l'usage du terme au sens proprement « territorial » n'apparaît que relativement tard, et relié à d'autres aspects du mot, notamment social et temporel. Le processus de territorialisation, fort lent, ne fait qu'accompagner le développement d'une culture chrétienne relativement homogène et consciente de cette homogénéité, laquelle prend aussi une expression idéologique (ou plus précisément : ecclésiologique) et politique. Le processus se fait en parallèle à celui de la naissance des États-Nations. L'on sait que le passage de la titulature du *rex Francorum* au *rex Franciae* ne se fait qu'au XIIIe siècle ; la faiblesse du principe territorial et la dissociation du principe territorial et du principe ethnique sont générales dans l'Occident du haut Moyen Âge, comme le prouve la lecture de l'*Histoire ecclésiastique* de Bède le Vénérable [16]. Le processus d'appropriation de l'espace par l'Église fonctionne selon des mécanismes analogues et parallèles dans le temps : l'espace sera *d'abord* celui des chrétiens ; il ne devient que bien plus tard considéré comme « christianisé », devenu Chrétienté.

14. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*, p. 11-12.

15. Cf. par exemple J. LE GOFF, « Le concile et la prise de conscience de l'espace de la Chrétienté », dans *1274. Année charnière*, Paris, 1977, p. 481-490.

16. G. TUGÈNE, *L'Image de la nation anglaise dans l'*Histoire Ecclésiastique *de Bède le Vénérable*, Strasbourg, 2001, p. 18-19.

Il me semble donc légitime de s'interroger sur les étapes chronologiques de ce processus, pendant le Moyen Âge. À quelle époque et par quelles étapes les choses changent-elles à ce sujet ? Dominique Iogna-Prat, au début de son livre *Ordonner et exclure*, pose cette même question[17] et y répond en examinant la période des XIe et XIIe siècles. Nora Berend analyse la conceptualisation identitaire des frontières, donc de la territorialisation, de la Chrétienté au XIIIe siècle[18]. En amont de ces études, je m'attacherai ici à cerner les traits du moment précédent, au début du Xe siècle, moment de l'effondrement carolingien. Je partirai pour ce faire d'un sermon d'Abbon de Saint-Germain († v. 939), intitulé *De fundamento et incremento christianitatis*, qui aidera à saisir les significations de la notion de *christianitas* autour de 920 ; à partir de là, je voudrais tenter de poser les jalons de la chronologie et des modalités de la construction spatiale de la société chrétienne.

Abbon de Saint-Germain[19], *Du fondement et de l'accroissement de la chrétienté*

Abbon de Saint-Germain[20], connu avant tout comme l'auteur d'un long poème sur la bataille de Paris en 885-886 dont il était témoin très jeune, a vécu comme moine à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés dès les années 880. Il semble avoir été gardien de l'hôpital du monastère entre 914 et 919, et mourut probablement en 939[21]. Il rassembla ses sermons dans un recueil entre 921 et 927, à la requête de Frotier/Frotaire, évêque de Poitiers, et de Fourre/Fulrade, évêque de

17. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*, p. 11.

18. N. BEREND, « Défense de la Chrétienté et naissance d'une identité. Hongrie, Pologne et péninsule Ibérique au Moyen Âge », *Annales HSS*, 2003/5, p. 1009-1027.

19. Le sermon se trouve dans la *PL*, 132, col. 770-778 ; édition scientifique : U. ÖNNERFORS, *Die Predigten des Abbo von Saint-Germain-des-Prés. Editio und Kommentierung von 17 Predigten aus dem Codex Sangermanensis*, (Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Fachbereichs Sprach- und Literaturwissenschaft der Universität Trier), Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 133-146, désormais citée éd. Önnerfors.

20. Malgré son poème sur les Normands, Abbon reste un auteur mineur, sur lequel les renseignements sont minces dans les dictionnaires. Voir l'introduction d'U. ÖNNERFORS, *Die Predigten*, *op. cit.* ; et aussi J. LECLERCQ, « Le Florilège d'Abbon de Saint-Germain », *Revue du Moyen Âge latin*, 3/II, 1947, p. 113-140.

21. U. ÖNNERFORS, *Die Predigten*, *op. cit.*, p. 18.

Paris de 921 à 927[22]. Le sermon qui a pour objet la *christianitas* est une symphonie sur ce thème : il exploite la polysémie du terme qui apparaît 43 fois dans le sermon et permet d'en saisir les significations différentes au moment de l'effondrement du rêve carolingien. Abbon était un homme de bonne culture classique, ce qui transparaît aussi dans ce texte ; mais outre l'omniprésence de la Bible, la seule référence patristique du sermon est faite à la *Cité de Dieu* d'Augustin. Ce qui frappe le lecteur de ce texte peu connu, c'est qu'Abbon décrit la chrétienté dans des termes très concrets, en se servant d'images spatiales : la *christianitas* est un édifice, une cité dont il s'agit de s'écrire la construction, la plantation, la diffusion. Tentons donc de comprendre ces images et ce qu'est la chrétienté pour Abbon, afin de pouvoir placer le texte et le moment qu'il incarne dans le cours du processus médiéval esquissé plus haut.

La structure du sermon est bipartite. Une longue première séquence évoque le passé lointain : elle décrit la construction de la *christianitas* depuis le Christ, par les apôtres, jusqu'aux débuts du Moyen Âge. Dans un second temps, le récit se fait contemporain : l'auteur se plaint de la destruction présente de la *christianitas* par les grands de ce monde ainsi que par les barbares, qui spolient les biens et les valeurs de l'Église. Le récit des spoliations alterne ici avec la consolation des chrétiens : comme remède à cet état déplorable des choses, derrière lequel se lit le vide de pouvoir du moment, Abbon propose aux vrais chrétiens la patience et l'espoir eschatologique : seules les choses venant du ciel, de Dieu, sont durables, alors que les choses terrestres passent. De la sorte, le sermon offre à la fois une interprétation très concrète et matérielle de la *christianitas* construite et à reconstruire sur terre et une conception abstraite, eschatologique. Après un bref tour d'horizon des usages du terme, on essayera ici de suivre le mouvement du sermon qui décrit la construction puis la destruction de la *chrétienté*, et offre enfin une consolation aux chrétiens.

Christianitas

La définition de la *christianitas* selon Abbon oscille entre plusieurs images et registres. La première définition du terme dans le sermon s'établit par équivalence entre *christianitas* et *civitas Dei* : la chré-

22. J. Leclercq, « Le florilège d'Abbon... », *loc. cit.*, p. 116 ; cf. *PL*, 132, col. 762, 764.

tienté d'Abbon est l'équivalent de la cité de Dieu [23], dans sa dimension double : pour Abbon, la *christianitas* est la « *sacra religio* », d'abord, que je traduirais par « le lien sacré », reliant ciel et terre. Il s'agit donc de la cité de Dieu qui descend du ciel pour se réaliser sur terre, la réalisation terrestre de la Jérusalem céleste [24] qui conduit à la perfection par sa diffusion et propagation, et qui contient en même temps, par son lien à la cité céleste, une perspective eschatologique [25] immédiate. Cette signification en implique une seconde : la *christianitas* comprise comme l'Église, nommée épouse du Christ ou celle de l'Agneau : « Clairement, cette cité, c'est-à-dire la chrétienté, est aussi appelée épouse de l'Agneau, c'est-à-dire du Fils de Dieu » [26]. L'identification de la chrétienté et de l'Église, ici comprise comme une entité spirituelle, est aussi explicite ailleurs, comme dans ce passage où l'Église apparaît bien plus comme une réalité à la fois sociale et institutionnelle : « sans aucun doute la Chrétienté, l'Église de Dieu sainte catholique, c'est-à-dire universelle et droite (*recta*), diffusée sur toute la terre » [27]. Le terme peut également revêtir un rôle de qualificatif sous la plume d'Abbon : *ecclesia christianitatis* [28], où l'on doit lire *christianitas* dans son sens originel, celui de la religion chrétienne et *ecclesia* comme la communauté des chrétiens. Abbon utilise également le terme dans un sens social et spirituel : c'est la *fraternité des chrétiens* [29]. Ce faisant, il recourt à toute un outillage rhétorique souvent utilisé dans l'exégèse médiévale, depuis l'époque patristique,

23. « Suos denique observatores sancta Christianitas que est civitas Dei ad perfectionem conduxit », éd. Önnerfors, p. 133 ; « Siccine propagata est christianitas, que est civitas Dei... », *ibid.*, p. 136.

24. « Coelestis nihilominus Jerusalem nuncupatur Christianitas, probante eodem Joanne in eadem Apocalypsi : "Vidi, inquit, Jerusalem descendentem de coelo, ornatam auro mundo, et lapidibus pretiosis intextam" », éd. Önnerfors, p. 141.

25. « Letetur itaque omnis Christianitas per universum orbem dilatata, pro eo quod meruit vocari sponsa Christi et civitas Dei, quam de coelo descendentem asserit Apocalypsis evangeliste », éd. Önnerfors, p. 142.

26. « Plane hec eadem civitas, id est Christianitas, vocatur sponsa Agni, hoc est Filii Dei », éd. Önnerfors, p. 141 ; cf. aussi note précédente, « sponsa Christi ».

27. « Hec procul dubio Christianitas est, Ecclesia Dei sancta Catholica, id est universalis et recta, in toto orbe terrarum diffusa », éd. Önnerfors, p. 144.

28. « Animadvertite vos Deicole, quam inenarrabili tormento mortis stabilivit noster Dominus Ecclesiam Christianitatis, quam exosi justitiam male dissipant », éd. Önnerfors, p. 134.

29. « nostra fraternitas, que est Dei civitas et Christianitas Christum habens fundamentum », éd. Önnerfors, p. 143.

pour décrire l'âme du fidèle comme Temple spirituel[30], dont chacune constitue une pierre vivante de l'Église, construite de l'humanité du Christ[31]. Notre auteur construit la *christianitas* collective à l'aide de ces métaphores : la chrétienté comprise comme siège ou maison de Dieu, le temple dont le Christ est la porte d'entrée ; ou comme une ville-forteresse, la cité de Dieu[32] où l'on sauve son âme. L'image s'élabore à l'aide de l'emploi au collectif de la métaphore du Temple, qui gagne une nouvelle importance à partir du XIe siècle sur le plan individuel[33]. Ainsi, la *christianitas* d'Abbon revêt tous les aspects de la *religio*, ce « lien sacré » : c'est l'Église, réalisation de la Cité de Dieu sur terre, ainsi que le peuple chrétien, la société chrétienne ; ce que le christianisme a pu construire de matériel et de spirituel, en termes de réseau social et spatial, depuis Jésus Christ, par les apôtres et les chrétiens – tout ce qu'Abbon sent menacé à son époque. Ces significations différentes de la *christianitas* se dégagent du texte, au fur et à mesure de l'argumentation qu'il conviendra de suivre.

Construction idéologique

Toute la première partie du sermon, qu'on peut considérer comme une partie historique, explique la construction de la *christianitas* depuis la Création, par le Christ et les apôtres. Les termes sont clairs :

30. Sur le développement de ce thème, cf. J. A. HARRIS, « Peter Damian and the Architecture of the Self », dans G. MELVILLE, M. SCHÜRER éd., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, 2002, p. 133-157.

31. D. IOGNA-PRAT, « Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne », dans C. CHAZELLE, B. VAN NAME EDWARDS, éd., *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, 2003 (Medieval Church, 3), p. 215-244, ici p. 223.

32. « Igitur Christianitas que est Dei civitas, que est sedes Dei, unde legitur, Deus sedet super sedem sanctam suam (Psalm. XLVI, 9) », non coepit de terra, sed de coelo descendit in suo gloriosissimo auctore Christo : quapropter Christianum nomen non est terrenum, catholica religio non est transitoria, sed perpetua : nec vilis est, sed charissima Christo tanquam sua caro, tanquam sua anima, quam morti tradidit pro christianitate que est thronus ejus, ecclesia ejus templum ejus est : « Templum, inquit Apostolus, sanctum est quod estis vos (I Cor. III, 17) » Christiani. Hostium autem et janua et porta hujus civitatis et templi est Christus Dominus et Deus noster. Huic etiam puto Jacob patriarcham dixisse : « Vere locus iste sanctus est, et nihil aliud est, nisi domus Dei (Gen. XXVIII, 16) », que est Christianitas, et « porta coeli », que est Christus. Sic ipse approbans : « Ego, inquit, sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur (Joan. X, 9) », éd. Önnerfors, p. 142.

33. J.A. HARRIS, « The Body as Temple in the High MA », dans A. I. Baumgarten éd., *Sacrifice in religious experience*, Leyde, 2002, p. 233-256.

ils le décrivent comme un *lieu*, un bâtiment, lequel se construit dans l'espace-temps de l'Église. L'image se construit à un double niveau : elle établit un parallèle entre le fidèle, temple de Dieu, et l'Église, communauté des fidèles. La base de cette construction est la première épître aux Corinthiens. Si l'association est ancienne, la seule nouveauté radicale est ici l'usage conséquent de ces images au registre collectif. Ce qui frappe le lecteur, c'est effectivement la domination des métaphores architecturales dans la description de la *christianitas* au niveau collectif, social : la construction, l'édification d'un bâtiment, la *domus*, qui permettent d'enraciner, d'ancrer la notion dans le concret, le terrestre, le vécu. La *christianitas* se construit comme un édifice, à l'aide de l'outillage fourni par Paul : Abbon le cite pour parler du *fondement*[34], et emprunte également à l'apôtre l'idée que le *pavimentum* ou *fundamentum* de la chrétienté était le Christ, qui a posé ces fondements par sa mort, « en tuant la mort de l'âme par la mort de la chair ». Pour notre propos, il importe de noter que la *christianitas* collective ainsi construite est à la fois quelque chose de métaphysiquement solide et de méthodiquement construit : alors que tout passe dans ce monde, seule la *christianitas* est éternelle. La construction proprement dite de la *christianitas* était, selon Abbon, le travail des apôtres qui ont déployé leurs efforts en deux sens spatiaux différents, vertical et horizontal : d'un côté, en édifiant[35], en construisant la Chrétienté-bâtiment comme *sedes Dei* ; d'autre part en la *propageant* sur la terre et parmi les hommes, dans un sens social et spatial[36]. Le travail de construction des apôtres, comme celui du Christ, a été accompli, solidifié par leur mort. Ici la description se fait méthodique. Abbon énumère les apôtres et les régions de leur apostolat les uns après les autres, pour décrire une première extension de la Chrétienté *per orbem*, l'installation d'un réseau au sens géographique en Méditerranée par les apôtres qui ont fondé les premières communautés, monastères et cloîtres[37].

Les images entrelacées dans le texte décrivent la *christianitas* comme un bâtiment, qui apparaît avant tout une *domus* spirituelle ; et

34. « Nemo potest aliud fundamentum ponere, preter id fundamentum christianitatis, quod jam positum est (I Cor III, 11) », éd. Önnerfors, p. 133.

35. « O quantus labor edificande Christianitatis ! », éd. Önnerfors, p. 133-134 ; « talis nimirum labor edificandi bonum... », *ibid.*, p. 138.

36. « Ita perpendite, fratres, quanto labore, quantisque tribulationibus propagaverunt apostoli, id est arbores paradisi et columne, Christianitatem coeli et regnum coelorum in terris, et sedem Dei edificaverunt... », éd. Önnerfors, p. 135-136.

37. *Ibid.*, p. 136-137.

en termes de communauté des fidèles, un réseau vivant. La chrétienté, c'est le siège de Dieu, la maison de Dieu, l'Église, matérialisée par des lieux concrets que le texte énumère : monastères, églises et leurs possessions[38]. Mais cette *christianitas* est aussi l'église-communauté des fidèles, cette vigne que le Christ et les apôtres, ces « arbres du paradis »[39], ont plantée[40] partout à travers l'*oikouméné*. Par le travail des apôtres, la *christianitas* céleste, fondée ici-bas par le Christ, a été à la fois enracinée dans le sol et diffusée dans le monde. L'idée de la semence, de la plantation nous permet également d'imaginer les communautés chrétiennes comme des plantes ou des plantations, fertiles de salut qui, prenant racine, vivent, fleurissent, grandissent et se multiplient : nous voyons là des images puissantes de construction et d'engendrement spirituels, à la base de la diffusion du message évangélique, pour figurer la vie des églises qui deviennent autonomes et fortes, autant de petits jardins terrestres de la Jérusalem céleste.

Le dernier passage de cette première partie du sermon traitant de la construction de la chrétienté décrit comment les pieux rois ont édifié églises et monastères, et ont doté ces pôles de terres exploitables : *villae* (villages ou domaines) et fiscs (domaines publics)[41]. Le texte passe donc du registre de l'Église universelle et du temps des origines à celui de son église propre, celui du monde franc, dont par la suite il doit déplorer les changements. Les pieux rois et leurs « grands »

38. « Deinde Christianitatis monasteria et claustra pii reges, eorumque religiosi proceres ubique fundaverunt, suisque rebus cum donis ditaverunt, quin etiam principes, qui erant inclyti urbium possessores, dimiserunt eas, Christique aulas in eisdem urbibus condiderunt, statuentes ibidem episcoporum cathedras, quibus corda et anime fidelium credentium indesinenter in Deo firmarentur. Se quoque, suaque omnia, villas scilicet et fiscos tam his sedibus, quam monasteriis tradiderunt, satisque adjecerunt ibidem die ac nocte Christo servientibus tam canonicis quam monachis », éd. Önnerfors, p. 139

39. « ... suasit... occidere legatos Christi, qui erant arbores paradisi... », éd. Önnerfors, p. 138.

40. « Itaque non voluptates carnis, nec delicie, neque hujus seculi divitie, nec honores *plantaverunt* Christianitatem per orbem, sed tristes mortes apostolorum eorumque doctrinis obtemperantium... », éd. Önnerfors, p. 137.

41. « Deinde christianitatis monasteria et claustra pii reges eorumque religiosi proceres ubique fundaverunt, suisque rebus cum donis ditaverunt, quin etiam principes, qui erant inclyti urbium possessores, dimiserunt eas, Christique aulas in eisdem urbibus condiderunt, statuentes ibidem episcoporum cathedras, quibus corda et anime credentium indesinenter in Deo firmarentur. Se quoque, suaque omnia, villas scilicet et fiscos, tam his sedibus, quam monasteriis tradiderunt satisque adjecerunt ibidem die ac nocte Christo servientibus tam canonicis quam monachis », éd. Önnerfors, p. 139.

ecclésiastiques (*pii reges eorumque religiosi proceres*) dont Abbon parle ici, sont ceux de l'ordre carolingien dont il décrit plus bas la décadence. Pour lui, l'âge d'or de la chrétienté, c'était le règne carolingien, l'époque où pouvoir séculier et religieux agissaient ensemble, où les princes dotaient et construisaient des églises. C'était le moment d'achèvement de la « construction » de la chrétienté, commencée par le Christ et les apôtres : le moment où une première spatialisation de la chrétienté spirituelle était devenue une réalité ; où les bases d'une possible territorialisation, dans le cadre de l'Empire, étaient posées.

Ce fut effectivement au même moment carolingien que pour la première fois la légitimation du pouvoir s'est appuyée sur sa qualité chrétienne, au-dessus de toute autre appartenance ethnique ; seule une telle légitimité, impériale et chrétienne, pouvait justifier l'expansion carolingienne. L'existence d'un pouvoir avant tout chrétien constitue alors une nouveauté remarquable, qui explique également l'émergence de la notion de *christianitas* dans un sens concret : social, politique et spatial. C'est alors que se développe effectivement un premier discours sur la chrétienté, *christianitas* au sens médiéval du terme – avant qu'*ecclesia* prenne la nouvelle importance qui sera la sienne à partir du XIe et du XIIe siècles. Les premiers résultats de l'enquête quantitative sur la notion dans la base de données de la Patrologie Latine montrent que c'est à l'époque tardo-carolingienne qu'apparaît le plus grand nombre d'occurrences[42]. Ainsi lorsque l'Empire carolingien se défait, c'est la notion de *christianitas* qui permet de maintenir une continuité et unité qui se revendique de ses valeurs spirituelles, comme l'atteste le sermon d'Abbon de Saint-Germain.

Destruction temporelle

Après la construction des pôles chrétiens, Abbon décrit la spoliation de l'Église de son époque, le gaspillage des biens par les « grands », d'une manière également très concrète : il donne un inventaire minutieux des méthodes des abus des biens de l'Église utilisées par les seigneurs laïques au Xe siècle. Le déroulement de son texte

42. Je remercie Alain Guerreau d'avoir soutenu par sa propre recherche lexicale ce point du travail. Pour l'étude du champ sémantique du terme *christianitas*, je pars des premiers résultats d'une interrogation des bases de données du Corpus Christianorum (CLCLT 4) et de la Patrologie Latine (http://pld.chadwyck.co.uk), qui permettent de faire des interrogations croisées.

obéit à une règle qu'on peut vérifier dans toutes les œuvres historiques de l'époque : en approchant les temps présents depuis le temps des origines, on passe du registre de la description abstraite et idéalisée à celui du concret et du local, décrits en termes détaillés et réalistes. Dans cette seconde partie du texte – qui oscille entre description des destructions et encouragement des chrétiens, en rappelant le sens eschatologique de l'engagement de la foi, de la *christianitas* –, Abbon se fait chroniqueur de son temps.

D'abord il énumère les spoliateurs, « qui sont maintenant les princes du monde : à savoir les rois, les comtes, les vicomtes, les consuls, les proconsuls, et leurs vicaires, les *vassi dominici*, leurs auxiliaires, et tous ces mauvais juges »[43], en amalgamant de manière surprenante sa connaissance des réalités de la société de son temps avec sa culture antique. Ces « grands » « arrachent en effet avec une habileté perverse aux églises séculières et monastiques les biens et les domaines avec lesquels les évêques, moines et chanoines doivent assurer leur subsistance » ; Abbon décrit ici comment « ils détruisent les défenses de la chrétienté, c'est-à-dire les sièges épiscopaux et les monastères », s'en transfèrent la propriété en usant de rapines, de faux précaires et de fausses signatures, ils usent donc de la violence pour dépouiller les biens de l'Église et les posséder illicitement : « C'est ainsi que ces accapareurs sacrilèges s'attribuent en biens propres et alleux les biens du Christ. » Il rappelle que nombre de monastères sont abandonnés des clercs à cause de la perte des biens dont leurs habitants devaient vivre[44], et décrit les pauvres qui se pressent, affamés, aux tombeaux des saints[45]. Abbon semble bien plus préoccupé des dégâts causés par les grands laïcs que de ceux des barbares, qu'il n'évoque – tant par leurs noms contemporains que sous des

43. « ... illi qui nunc sunt principes mundi ; reges videlicet, comites, vicecomites, consules, proconsules, eorumque vicarii, vassi dominici, horum satellites, omnesque mali judices », éd. Önnerfors, p. 139.

44. « Auferunt namque perversa calliditate urbalibus ecclesiis, necnon monasticis, res, et villas, quibus debent episcopi, monachi et canonici vivere. Diversis plane dolis et fraudibus predicti invasores ecclesie destruunt presidia Christianitatis, hoc est, sedes episcopales et monasteria, predis scilicet, rapinis, precariis falsidicis, manufirmitatibus iniquis. Habentes enim eas, inscriptum contemnunt reddere censum. Sic autem res Christi transferunt sibi in predium et allodium possessores sacrilegi. Interdum vero violenter easdem res ecclesie diripiunt, sibique illicite possident. Quam ob rem multa jam scimus et videmus monasteria a clericis derelicta propter res quippe unde vivere deberent illis ablatas », éd. Önnerfors, p. 139-140.

45. « Revera quotidie veniunt illi pauperes ad tumulos sanctorum, clamantes se occidi a predonibus fame et nuditate », éd. Önnerfors, p. 140.

noms bibliques – que bien plus tard dans le texte, et seulement pour les comparer aux spoliateurs « pseudo-chrétiens », qu'il trouve bien pires[46]. Fait remarquable en soi concernant la perception contemporaine des désordres du xe siècle, cette différence d'accent l'est d'autant plus sous la plume de l'auteur du poème sur le siège de Paris.

Consolation spirituelle

De cette description, l'auteur passe vite à l'espoir de la juste vengeance divine : il exprime sa certitude que l'âme de ceux qui dévorent, dépeuplent ou possèdent injustement les églises, fera la seule nourriture du diable de l'enfer, et sera dévorée jusqu'à la fin des temps[47]. C'est au nom de la justice et de la grandeur divines et à l'aide de nombre de citations bibliques qu'Abbon appelle les chrétiens au courage face aux « pseudo-chrétiens » : le chrétien n'a que Dieu à craindre et il doit aussi espérer en Lui, aimer la chrétienté, l'Église, la cité de Dieu dont il est le citoyen. Abbon oppose la pauvreté matérielle causée par les injustes à la richesse spirituelle des fidèles, les destructions présentes à la chrétienté éternelle. Ici, sa *christianitas* n'est plus la même que celle construite par les apôtres et les pieux rois : on est passé à un autre registre de compréhension du terme. L'auteur oppose les choses terrestres qui passent, à la cité de Dieu en réalisation, la *christianitas* perpétuelle. C'est au nom de cette cité céleste dont tous les chrétiens sont les concitoyens, qu'il encourage ses frères à la patience : quoi qu'il arrive ici-bas à la *christianitas* matérielle, le salut est réservé à ceux qui portent le nom du Christ, qui sont les convives de la Jérusalem céleste ; aucune destruction terrestre ne peut les atteindre, car ils font la volonté de Dieu et leur

46. « Quidnam sunt isti rapaces lupi, qui sine cessatione persequentes devorant et depannant Christianitatem ? In orientis partibus mundi et australibus Idumei et Ismaelite, Moabite et Agareni, Ammonite et Amalechite, simulque illis pejores pseudochristiani. In climate vero septentrionali et occidentali gens Normannica, pariterque Danica, sed et impiissima Tungrorum natio. Nec non crudeliores his omnibus gentibus nostri qui sunt falso nomine Christiani, non cessant omnibus horis plebem Christi occidere fame et frigore, scilicet manducando escas, et bibendo vestes pauperum », éd. Önnerfors, p. 145.

47. « Prorsus nullum alium comedunt cibum diaboli in inferno, nisi animas eorum, qui res ecclesiarum Dei devorant, depopulantes, vel injuste possidentes. Certe animas eorum omnibus horis post terminum presentis vite devorant demones, et devorabunt in eternum », éd. Önnerfors, p. 140.

est promise la vie éternelle[48]. Il souligne à plusieurs reprises que les spoliateurs seront punis, car personne ne peut plus nuire à d'autres qu'il ne nuit à soi-même[49]. Dans ces passages l'on peut lire, finalement, la victoire (provisoire) du spirituel sur le temporel, de la *christianitas* céleste sur la *christianitas* terrestre menacée.

Nous retrouvons ici toutes les images déjà évoquées à propos de la construction de la *christianitas*, mais dotées d'une dimension qui, dans la première partie du texte, n'apparaissait point : la dimension eschatologique. La chrétienté construite sur terre est la continuité de la Jérusalem céleste, éternelle, indestructible, qui descend du Christ ; de la même manière, le nom de chrétien n'est pas terrestre, le christianisme n'est pas transitoire, mais perpétuel. C'est alors qu'on comprend les images évoquées au tout début de notre analyse : ce « lieu » saint qu'est la maison de Dieu est un *lieu céleste sur terre* ; si matériellement elle se trouve détruite, spirituellement elle survivra. Le peuple chrétien (la *civitas*), épouse de l'Agneau, est la cité de Dieu[50], qui transcende toute construction matérielle. Toute la construction apostolique de la chrétienté reçoit ici un autre éclairage : la *christianitas*, le temple de Dieu, se construit aussi dans le cœur du fidèle. La cité spirituelle est toute intérieure : ce sont, avec les mots de Paul (I Cor 3, 17), les chrétiens eux-mêmes. Porter le nom du Christ, de sa cité « déjà céleste » (*jam coelestium*), c'est participer à la « fraternité » des chrétiens, à la chrétienté dont le fondement est le Christ. Cette fraternité, société spirituelle, qui survit et résiste à toutes les spoliations matérielles, c'est l'Église au sens spirituel, l'Église de ceux que Dieu a envoyés travailler dans sa vigne pour opérer sa volonté, avec pour récompense uniforme la vie éternelle, quel que soit le temps qu'ils aient travaillé (cf. Mt 20, 1-16). Abbon fait alors la louange de la *christianitas* comme cité de Dieu dont les chrétiens sont les concitoyens[51] ; il s'agit d'une cité spirituelle, qui prend un sens nouveau, en termes sociaux et politiques : la résistance intérieure mais collec-

48. « Porro hec est illa vinea, in quam introduxit nos Dominus suam operari voluntatem. Operariis autem unum promisit denarium, utpote unam vitam eternam », éd. Önnerfors, p. 144.

49. « Siquidem hoc malum quod vobis estimant nostri facere adversarii, multo magis sibi illud ingerunt. Nemo enim alteri prius quam sibi nocere potest », éd. Önnerfors, p. 146.

50. « Plane hec eadem civitas, id est Christianitas, vocatur sponsa Agni... », éd. Önnerfors, p. 141.

51. « Tali quippe modo existimus omnes Christiani fratres ; ubique regnorum degentes, coelestis quoque Jerusalem sumus concives », éd. Önnerfors, p. 143.

tive des fidèles à la destruction présente. L'encouragement donné aux « vrais » chrétiens contre les « faux », les spoliateurs, est fondé à la fois sur la dimension sociale du christianisme (la fraternité des fidèles), sur le souvenir de l'âge d'or carolingien et sur la dimension d'un espace-temps eschatologique, deux dimensions fondamentales et conjointes de la *chrétienté* du temps d'Abbon : celles qui survivaient.

Chrétienté, espace et pouvoir

Abbon écrit au moment où le rêve carolingien s'est déjà défait et où le pouvoir séculier fait défaut. Son sermon dessine la chrétienté sous deux angles conjoints, essentiels pour la compréhension de la notion à son époque. La chrétienté d'Abbon est à la fois une construction véritable, déployée dans l'espace, matérialisée par des lieux de culte, des édifices, des biens appartenant à l'Église en tant qu'institution, réseau de clercs : tout un aspect que bientôt on appellera temporel. Mais cette chrétienté, c'est aussi une réalité spirituelle : la fraternité des fidèles, l'Église en tant que société chrétienne en marche vers le salut. Si la première chrétienté est destructible, dit Abbon, la seconde ne l'est pas, grâce à son origine céleste et sa destinée eschatologique. La construction du spirituel, dans son sermon et encore à son époque, l'emporte sur le terrestre.

Scrutons alors de plus près : dans quelle mesure peut-on parler d'une « chrétienté spatialisée » avec ce texte ? Si les expressions et métaphores spatiales marquent fortement le sermon, il s'agit d'un glissement des aspects concrets, matériels de la chrétienté-Église construite à l'époque carolingienne, à la désignation d'un lieu symbolique, où la métaphore architecturale utilisée pour décrire l'âme du fidèle à l'aide des images d'Augustin et de Paul[52], sert à décrire l'Église spirituelle au niveau collectif, où ciel et terre se rejoignent. En l'absence de pouvoir public efficace, la chrétienté se matérialise ici-bas par une construction sociale et quasi politique : la fraternité des chrétiens, citoyens d'une même cité. On perçoit ici l'émergence d'un pouvoir ecclésial qui est en train de se profiler comme garant de l'ordre, en clamant la *translatio* de la *christianitas* en l'absence d'un *imperium* – et qui, à la même époque, prend l'initiative des assemblées de paix. Dans ces lignes, nous pouvons lire les traces d'un des premiers pas sur le chemin de la construction territoriale et politique de la *christia-*

52. J.A. Harris, « The Body as Temple », *loc. cit.* n. 33.

nitas qui s'accomplira aux XIe-XIIIe siècles. La base d'une possible territorialisation de la chrétienté passe alors par la spatialisation : l'établissement des réseaux de lieux, de communautés et de personnes respectant le même ordre. C'est à ce moment-ci, me semble-t-il, que la notion de *christianitas* commence à acquérir les sens qui lui permettront de devenir le dénominateur commun de l'Occident chrétien. Pour l'instant, on est loin de la Chrétienté territoriale : pour Abbon, il ne semble pas exister de remède terrestre à la désolation dont il est témoin, seulement un espoir eschatologique.

L'agent essentiel du passage de la « spatialisation » à la « territorialisation », où religieux et politique s'articulent conjointement et non pas en termes d'opposition, est l'apparition d'un pouvoir qui tient pour sa mission essentielle la défense de la *chrétienté* – de la « chose chrétienne » – et qui la dote de tous les instruments de protection. Ce n'est pas par hasard que les premières mentions d'un *imperium christianitatis*[53] apparaissent à l'époque carolingienne : c'est à partir de là qu'entre empire et papauté, on trouve des pouvoirs qui tiennent l'établissement d'une *Chrétienté* sur terre, d'une société chrétienne en continuité avec son horizon eschatologique, pour leur mission essentielle. Il me semble donc que c'est à partir des Carolingiens, première dynastie définissant et légitimant son pouvoir par sa qualité chrétienne, qu'on a affaire à une *christianitas* spatialisée qui, après un repli spirituel court, pourra évoluer, à la faveur du pouvoir grandissant du clergé, vers une Chrétienté territorialisée. Les bases d'une telle évolution sont posées par les structures carolingiennes. C'est avec l'apogée carolingienne que missions évangélisatrices et domination politique se conjuguent pour la première fois et que l'intégration dans la chrétienté par la conversion signifie également une soumission *politique*, qui engendre nécessairement une *defensio christianitatis*.

Ce qui se met en place à ce moment décisif apparaît comme la configuration caractéristique du politique et du religieux dans l'Occident médiéval, qui s'affine, s'affermit, se conjugue de manières différentes par la suite, pendant cinq siècles. Cet univers – société-espace-temps – chrétien se caractérise d'un côté par rapport à son centre (multiplié ou répliqué) ; d'autre part, par son *rapport à son dehors* : son expansion territoriale, sa dilatation ou, à l'inverse, la menace de sa destruction ; bref, par la relation double entre centre et limites, entretenue avec ses marges et son horizon réels et abstraits, compre-

53. Recherche faite dans les bases de données de la PL et CLCLT, présentée note 42.

nant tout autant les confins orientaux ou méridionaux de l'Europe et la Terre Sainte que les confins eschatologiques.

Le texte d'Abbon date de la période suivante, du moment du repli ; l'idéal, les souvenirs de la construction carolingiennes sont plus présents que jamais. Toutefois, la seule réalité présente de la chrétienté pour Abbon est spirituelle, eschatologique. Du point de vue chronologique, il importe alors d'être attentif à la date et au milieu de provenance de ce texte, à la continuité désormais bien établie qu'il atteste entre l'esprit et la production des centres carolingiens et ottoniens d'un côté, et pontificaux de l'autre. Comme dans nombre d'autres témoignages du xe siècle, on constate avec ce sermon, de nouveau, que la culture carolingienne survécut au pouvoir carolingien, tant dans l'empire ottonien que dans un ensemble de foyers culturels[54] liés à ces centres de pouvoir, où les prémices du renouveau sont bien présentes dès ce xe siècle autrefois considéré comme obscur. Peut-on encore parler de « culture carolingienne » ? Il s'agit plutôt d'une culture chrétienne occidentale qui construit, dans des foyers monastiques, pontificaux ou dans les cours des princes, le pouvoir d'une Chrétienté ancrée dans l'espace et la société, en même temps que reliée au ciel. Jacques Rupp, dans son étude désormais ancienne sur la Chrétienté dans la pensée pontificale[55], percevait les nouveautés de la période carolingienne mais, fort d'une conception du Moyen Âge fondée sur la rupture de la « chute » de l'empire carolingien, il a laissé entièrement de côté les écrits des clercs ottoniens et ne reprit l'histoire de la notion qu'à partir de Grégoire VII, en calquant l'histoire de la notion sur la rupture habituellement acceptée dans l'historiographie de son temps. Plus d'un demi-siècle plus tard, l'on perçoit une nette continuité plutôt qu'une opposition entre types de pouvoir et de discours, qui à l'époque ne se sont pas encore distingués dans leur nature et orientation. Les papes grégoriens ne font que déplacer et reprendre la réforme de l'Église déjà commencée dans les territoires de l'Empire, laboratoire de la réforme et de l'expansion de l'Église vers l'Est autour de l'An Mil. La définition et la distinction des pouvoirs « laïc » et « ecclésiastique » seront l'œuvre de la période suivante, de la réforme dite « grégorienne », entre 1059 et 1215.

54. Cf. l'état de la question présenté dans *Religion et culture autour de l'An Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, D. Iogna-Prat, J.-C. Picard éd., Paris, 1990 ; *La France de l'an Mil*, D. Iogna-Prat, R. Delort éd., Paris, 1990 ; *L'École carolingienne d'Auxerre*, D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon éd., Paris, 1991.

55. J. Rupp, *L'Idée de Chrétienté dans la Pensée pontificale*, *op. cit.*, n. 8.

Pour finir, on peut remarquer que la naissance et les étapes de transformation de l'identité de la Chrétienté occidentale suivent la règle à laquelle obéissent les affirmations identitaires sur un plan très général. On parle de la *christianitas* quand elle est menacée : la *christianitas* d'Abbon, autant spirituelle que terrestre, émerge en l'absence d'un pouvoir séculier fort, et s'affermit pendant « l'époque féodale ». Quand le pouvoir séculier se renforce, le discours sur la Chrétienté se lie au *dehors* : aux menaces extérieures, aux hérétiques – et offre une justification des revendications – ou au déploiement d'une défense territoriale. Idéologique dans ces circonstances, ce discours perd ses liens avec la réalité vécue dans les derniers siècles du Moyen Âge. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre l'horizon eschatologique, si présent au XIIIe siècle, quand le terme de chrétienté apparaît au plus près de l'expression de la société européenne. Lorsque cette Chrétienté occidentale se replie sur son espace et sa société, lorsque la légitimation de l'organisation sociale, à la fin du Moyen Âge, se distancie progressivement du ciel, l'affirmation de l'horizon eschatologique devient d'autant plus présente.

Piroska Nagy

La notion de *chistianitas* et la spatialisation du sacré au Xe siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain

Dans le cadre d'une recherche collective sur la spatialisation et la territorialisation du sacré, l'article s'intéresse à l'usage et aux sens de la notion de *christianitas* en France au début du Xe siècle. Par rapport à l'idée originelle de l'Église, incarnant la communauté des croyants d'une religion qui se veut hors du monde, la spatialisation ou territorialisation de la chrétienté, en cours depuis les débuts de l'ancrage au sol de l'Église, représente une inversion. Or l'usage du terme « chrétienté » avec un sens social et spatial apparaît avec l'affirmation de l'Empire carolingien aux alentours de l'an 800, dans les milieux proches de l'empereur et du pape ; au moment de la disparition de l'Empire, il est relayé par le discours monastique. C'est ce discours qu'analyse l'article, tel qu'il se manifeste dans le sermon d'Abbon de Saint-Germain intitulé *Du fondement et de l'accroissement de la chrétienté*, rédigé probablement dans les années 920. On perçoit ici l'émergence d'un pouvoir ecclésial qui est en train de se profiler comme garant de l'ordre, en clamant la *translatio* de la *christianitas* en l'absence d'un *imperium.*

Abbon de Saint-Germain – chrétienté – spatialisation/territorialisation – Église

A *sermo* of Abbo of Saint Germain. The notion of *christianitas*, space and sacred in the 10th century

This article results from collectively conducted research on the notions of « spatialisation » of the holy. The author studies here the use and the meanings of the term *christianitas* in Francia at the beginning of the 10th century.
The primitive Christian Church embodied the community of the faithful who considered themselves belonging to a religion « outside the world ». Compared to this ideal present in the theological discourse, the reality of the medieval Church linked to the land represents an inversion. Parallel to this process, the use of the term « christianitas » with a social and spatial meaning appears around 800 in the imperial and pontifical circles. Once the Carolingian empire vanished, the idea was taken over by monastic circles. The article studies a sermon of Abbo of Saint-Germain dedicated to the notion of *christianitas* and written around 920. Through its use of the term, the sermon shows the emergence of a Church which wants to guarantee public order once the *imperium* failed in this mission.

Abbo of Saint-Germain – christianity – territory – Church

Médiévales 49, automne 2005, p. 141-154

Bruno LAURIOUX

LE PRINCE DES CUISINIERS ET LE CUISINIER DES PRINCES : NOUVEAUX DOCUMENTS SUR MAESTRO MARTINO, *COCUS SECRETUS* DU PAPE

Le portrait que, dans son *De honesta voluptate*, Platina dresse du cuisinier est très flatteur :

> Du cuisinier. Que l'on ait un cuisinier instruit par l'art et une longue expérience, patient dans son travail et qui recherche avant tout à être loué pour celui-ci. Qu'il soit dépourvu de toute malpropreté et saleté, qu'il connaisse de manière appropriée la puissance et la nature des viandes, poissons et légumes, afin qu'il distingue ce que l'on doit faire rôtir, bouillir ou frire. Qu'il soit très actif pour discerner par le goût ce qui est trop salé et ce qui est fade. Qu'il soit si possible entièrement semblable en tout au Néo-Comasque, le prince des cuisiniers de notre temps, dont j'ai reçu la méthode pour préparer les mets. Qu'il ne soit ni goinfre ni vorace, comme l'était Marisius Gallus, de manière à ce qu'il ne prenne ni ne dévore ce que son maître doit manger [1].

1. « Coquum habeat arte et longa experientia doctum, patientem laboris et qui laudari in ea re maxime cupiat. Careat is omni squalore ac spurcitia, cognoscat apposite carnium piscium holerum vim atque naturam ut quid assum quid elixum quid frictum fieri debeat deprehendat. Caleat gustu decernere quae salita nimis et quae fatua sunt. Novicomensi nostra aetate coquorum principi, et a quo obsoniorum conficiendorum rationem accepi, sit omnino, si fieri potest, persimilis. Non sit gulosus et edax, ut Marisius Gallus, ne quod dominum edere oportet ipse intercipiat et devoret » (PLATINA, *De honesta voluptate*, M. E. MILHAM éd., *On Right Pleasure and Good Health*, Tempe [Az.], 1998 [MRTS, 168], I, 11, p. 119 [désormais abrégé en *DHV*]). Au contraire de Mary Ella Milham (« the Frenchman Marisius » : *ibid.*), j'ai interprété *Gallus* comme un patronyme plutôt que comme l'indication d'une origine géographique.

Si la dévalorisation médiévale du travailleur manuel confronté à la graisse des cuisines demeure en arrière-plan de ce passage, il est tentant de relier le cuisinier de Platina au personnage à la fois érudit et bavard, ridicule et expert, dont la littérature humaniste est friande. À l'évidence, il manifeste également le nouveau statut qu'a atteint l'art culinaire aux XIVe et XVe siècles : celui d'une pratique digne d'être mise par écrit et dont les maîtres jouissent d'une respectabilité professionnelle et sociale[2]. Or, l'humaniste désigne explicitement comme parangon de ce cuisinier parfait – on a envie d'écrire de ce nouveau cuisinier – un certain Martino[3], qui s'est révélé être un individu parfaitement réel. Des recherches actives ont même permis de découvrir plusieurs versions du recueil de recettes qu'il avait composé et dont Platina s'était tant inspiré : bénéficiant du croissant intérêt du grand public pour la cuisine médiévale, ce *Libro de arte coquinaria* est ainsi devenu en Italie une véritable icône, et Martino le porte-drapeau d'un nationalisme culinaire qui n'est pas sans rapport avec le nationalisme politique.

Le modeste objectif de cette note est de corriger le portrait que l'on peut dresser du cuisinier, à la lumière de récentes découvertes dans les Archives romaines[4]. Au final, Maestro Martino apparaît comme le symbole d'un nouveau type de cuisinier, partagé entre le service de l'Église et celui de l'État (princier), et ceci beaucoup plus qu'on ne l'imaginait il y a une cinquantaine d'années.

2. Le parallèle entre les qualités que Platina exige du bon cuisinier et le prologue du *Fait de cuisine* du savoyard Maître Chiquart (1420) est frappant : T. SCULLY, « "Aucune science de l'art de cuysinierie et de cuysine" : Chiquart's *Du fait de cuisine* », *Food and Foodways*, 2-2, 1987, p. 199-214.

3. Cela ressort d'une autre notice du *De honesta voluptate* : « Quel cuisinier – ô dieux immortels ! – tu apportes avec mon [ami] Martino de Côme, dont je tiens une grande partie de ce que j'écris » (« Quem coquum, dii immortales, Martino meo Comensi conferes, a quo haec scribo magna ex parte sunt habita », *DHV*, VI, 41, *Cibaria alba*).

4. Il complète donc le bilan dressé il y a neuf ans dans B. LAURIOUX, « I libri di cucina italiani alla fine del Medioevo : un nuovo bilancio », *Archivio Storico Italiano*, 154, 1996, p. 33-58. Voir aussi O. REDON, « Les métiers de cuisinier », dans *Ceti, modelli, comportamento nella società medievale (Secoli XIII-metà XIV), Atti del diciassettesimo Convegno Internazionale di studi tenuto a Pistoia nei giorni 16-19 maggio 1997*, Pistoia, 2001, p. 273-290.

Maestro Martino : un état des lieux

Depuis sa redécouverte par Joseph Dommers Vehling durant les années 1930[5], la figure de Maestro Martino a acquis une consistance singulière. Ce qu'on savait juste après la Seconde Guerre mondiale se résumait en peu de choses, tirées du seul manuscrit de son livre de cuisine (le *Libro de arte coquinaria*) que l'on connaissait alors (Washington, Library of Congress, Rare Books 153, abrégé en *W*) : ce cuisinier d'exception, admiré par Platina, avait été « jadis » (*olim*) au service d'un « camérier et patriarche d'Aquilée »[6] qui n'est évidemment autre que Ludovico Trevisan[7]. C'est d'abord le repérage de nouveaux témoins manuscrits qui a permis de compléter très significativement la carrière de Martino[8].

Le premier événement – malheureusement passé inaperçu des (rares) spécialistes de l'époque – a été la brève réapparition au milieu des années 1970[9] d'un manuscrit resté constamment en mains privées et qui avait fait partie, au XIXe siècle, des prestigieuses collections

5. J. D. VEHLING, « Martino and Platina Exponents of Renaissance Cookery », *Hotel Bulletin and Nation's Chef*, octobre 1932, p. 192-193 et surtout *Platina and the Rebirth of Man*, Chicago, 1941.

6. « Libro de arte coquinaria composto per lo egregio maestro Martino coquo olim del Reverendissimo Monsignor Camorlengo et Patriarcha de Aquileia » (E. FACCIOLI éd., *Arte della cucina. Libri di ricette, testi sopra lo scalco, il trinciante e i vini dal XIV al XIX secolo*, t. I, Milan, 1966, p. 119).

7. L'identification avec Marin Grimani dans les catalogues Firmin-Didot et Pichon repose sur le titre quelque peu différent que transmet le manuscrit possédé par ces collectionneurs : « Libro de arte coquinaria edito per lo egregio e peritissimo maestro Martino coquo del Reverendissimo S. Cardinale de Aquileia ». Il n'y est donc fait pas mention du titre de camérier qui eût exclu Grimani – lequel ne fut d'ailleurs jamais que coadjuteur d'Aquilée.

8. Il n'y a de ce point de vue rien à tirer du ms. de la Biblioteca Apostolica Vaticana [désormais BAV], Urb. lat. 1203 [abrégé en *V*], dont j'ai signalé l'existence dès 1988 (B. LAURIOUX, « Le *Registre de cuisine* de Jean de Bockenheim, cuisinier du pape Martin V », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 100, 1988, p. 719, n. 59) et qui a été depuis publié par C. BENPORAT, *Cucina italiana del Quattrocento*, Florence 1996, p. 79-155 : en effet, cet exemplaire ne comporte pas de page de titre et c'est seulement au XVIe siècle qu'on l'a dénommé *Epulario*, peut-être parce qu'un lecteur avait reconnu la parenté du recueil avec celui qui fut publié en 1517 sous ce titre – et qui reprenait effectivement le *Libro de arte coquinaria*.

9. Plus précisément chez Christie's, pour une vente tenue à Londres les 13 et 14 novembre 1974 : *Printed Books, Manuscripts & Autograph Letters*, Christie, Manson & Woods, p. 89 et pl. 1.

d'Ambroise Firmin-Didot et de Jérôme Pichon [10]. Redisparu depuis dans la nature [11], ce manuscrit (= *F*) exceptionnellement orné pour un livre de cuisine, possède le grand intérêt de transmettre un texte manifestement écrit alors que Martino était encore au service du cardinal d'Aquilée [12].

C'est surtout la découverte d'un manuscrit nettement moins luxueux, conservé à la Biblioteca civica de Riva del Garda (= *R*) [13], qui a fait progresser d'un coup notre connaissance de Maestro Martino : les deux titres qu'il comporte [14] révèlent en effet son nom (*de' Rossi*) [15], son lieu de naissance (la vallée tessinoise du Blenio ou Brenno, en Suisse actuelle) et un nouveau patron (le fameux capitaine Gian Giacomo Trivulzio). Il y a tout lieu de croire que l'épisode Trivulzio se situe après celui de Trevisan : la mort de ce dernier a lieu, rappelons-le, en mars 1465 ; or, la carrière du condottiere ne commence pas avant 1467 [16]. D'autre part, l'écriture trahit une copie tardive et le texte

10. *Catalogue des livres précieux de M. A. Firmin-Didot, vente de 1883*, Paris, 1883, p. 49, n° 33 ; *Livres rares et précieux manuscrits et imprimés, Catalogue de la Bibliothèque de feu M. le baron Jérôme Pichon*, Paris, 1897, p. 170, n° 591. Le même manuscrit formait le lot n° 411 de la vente du 27 juin 1898 chez Sotheby's (signalé par M. E. MILHAM, « The manuscripts of Platina's *De honesta voluptate* », *Scriptorium*, 26, 1972, p. 129).

11. Dans une lettre du 22 février 1994, le défunt libraire milanais Alberto Chiesa, qui détint ce manuscrit pendant des années, m'avait confié ne plus l'avoir en sa possession.

12. Puisque le *olim* de *W* n'y figure pas.

13. Reproduit en facsimilé par A. BERTOLUZZA, *Libro di cucina del maestro Martino de Rossi*, Trente, 1993 (*De coquina*, vol. 3), puis édité par BENPORAT, *op. cit.*, p. 157-231.

14. L'un en tête de la table : « Magistri Martini de Rubeys coqui Illustrissimi domini domini Ioanni Iacobi Trivultii de modo et ordine observandi in coquina. » L'autre précède le texte des recettes : « Libro de cosina composto et ordinato per lo egregio homo magistro Martino di Rossi della valle de Bregna Mediolanensis diocessis descenduto de la villa de Turre nato della casa de Sancto Martino Vidualis coquo dell Illustrisime signore Joanni Iacobo Trivultio etc. expertissimo in questa arte et como legeray prudentissimo. »

15. L'hypothèse selon laquelle Martino de' Rossi, auteur d'un *Libro de cosina*, et Maestro Martino, auteur du *Libro de arte coquinaria*, seraient deux personnes différentes, n'est pas soutenable : outre que la probabilité que deux homonymes signent le même texte paraît assez faible, elle est formellement démentie par la mention « Martino rubro Mediolanensi » figurant dans le manuscrit du *De honesta voluptate* revu par Platina et qui servit à l'*editio princeps* (Paris, BnF, lat. 13003, f° 16v°). Cf. M. G. BLASIO, « Il *De honesta voluptate et valitudine* di Bartolomeo Platina », *RR. Roma nel Rinascimento*, 1999, p. 14-20.

16. Né en 1440, Trivulzio a été élevé en même temps que Galeazzo Maria Sforza, devenu duc de Milan en 1466. Dès l'année suivante, il se voit confier sa première compagnie.

manifeste un réaménagement d'ampleur de l'œuvre (avec de nouvelles recettes et des regroupements) et ne peut donc nullement être considéré comme le noyau primitif du recueil. Ce qu'est venue confirmer, tout récemment, la découverte de feuillets enlevés à ce manuscrit : l'un des repas dont ils donnent le menu date en effet de 1501 [17]. Comme il s'agit du festin de noces de Niccolò Trivulzio, le fils du condottiere, il n'est pas exclu que ce soit encore Martino qui l'ait préparé [18]. Le jeune époux (il est né en 1479) y est qualifié de comte de Mesocco, localité qui se situe dans une vallée voisine de celle du Brenno : Maestro Martino serait-il ainsi revenu à ses origines ?

En accompagnement du facsimilé du manuscrit de Riva del Garda, Giuseppe Chiesi a analysé quelques documents pouvant concerner Maestro Martino [19] et qui ajoutent à sa carrière un nouveau volet, très précoce et milanais celui-là. Il n'est pas sûr que les huit actes ou lettres rassemblés par Chiesi s'appliquent bien à la même personne. Les plus incontestables sont : 1° une « licentia eundi usque in vallem Belegni » délivrée par le duc Francesco Sforza, le 27 juin 1457, à « Magistro Martino de dicta valle, coquo camerariorum », autorisation valable pour le mois suivant pour se rendre dans la vallée en question ; 2° un mandement de la duchesse Bianca Maria, du 8 janvier 1461, destiné à ce que « Rubeus de Blegnio, coquus noster » soit réglé de ses créances. Les autres documents, qui s'étagent de 1442 à 1462, mentionnent selon les cas un « Rubeum de Blegnio, famulum nostrum », un « Rosso quale serve qui alla corte nostra » voire un simple « Rosso », qui ne sont pas forcément des cuisiniers, même s'ils ont toujours affaire à la même vallée – où il ne doit pas y avoir qu'un seul Rossi [20] ! La présence de Maestro Martino à la cour de Milan dans les années 1461-1462 a été récemment contestée par Claudio

17. Je m'appuie ici sur les données rassemblées par C. Benporat, « Un frammento inedito di Maestro Martino », *Appunti di Gastronomia*, 26, giugno 1998, p. 109-121.

18. Benporat, *ibid.*, p. 117, a fait toutefois remarquer que le menu en question est étrangement identique à celui du festin des noces du « comte Jeronimo » contenu dans un manuscrit manifestement méridional (New York, Pierpont Morgan Library, ms. Bühler 19 ; éd. Benporat, *Cucina italiana del Quattrocento*, *op. cit.*, p. 282-284).

19. G. Chiesi, « Martino Rossi : un cuoco bleniese alla corte ducale », dans Bertoluzza, *op. cit.*, p. 11-15. Malheureusement, cet archiviste ne publie pas intégralement les documents en question et n'en fournit même pas un régeste en bonne et due forme. Je resterai donc prudent quant à leur interprétation.

20. La plupart des documents cités *ibid.*, n. 14, concernant la récupération de créances dans cette même vallée, on est tenté de les attribuer au même bénéficiaire : mais, ici comme ailleurs, les débiteurs récalcitrants ne devaient pas être rares !

Benporat qui interprète *coquus camerariorum* comme « cuisinier du camérier », c'est-à-dire de Ludovico Trevisan[21]. Outre le fait que *camerariorum* n'est pas *camerarii*, on doit remarquer que l'acte invoqué par Benporat est de 1461 et non de 1467 comme il l'écrit – ce qui, d'ailleurs, eût rendu tout à fait impossible l'allusion à Trevisan. Rien ne s'oppose donc à ce que Martino soit entré au service du patriarche d'Aquilée à partir, par exemple, de 1462.

Maestro Martino, cuisinier des papes

Grâce à d'heureuses découvertes[22], il est possible de compléter le versant romain de la carrière de Maestro Martino en suggérant qu'il fut, de 1464 à 1484 au moins, cuisinier secret des papes Paul II, puis Sixte IV. On trouvera ci-après les documents sur lesquels j'appuie mes dires. Ils n'ont pas la prétention d'être exhaustifs et l'occasion se présenterait sans doute d'en trouver des compléments dans d'autres types de comptabilités ainsi que dans des séries archivistiques toutes différentes. Tels quels, ils attestent la position dont Martino jouissait à l'intérieur de l'hôtel pontifical, ils donnent une idée des activités qui étaient les siennes et laissent entrevoir la manière dont il était rétribué.

Contrairement à Jean de Bockenheim[23], Maestro Martino exerçait son art pour la personne même du pape (documents ci-dessous, n°s 1 et 6 à 15)[24]. Bien qu'il n'en soit pas l'unique « cuisinier secret »[25], il semble avoir bénéficié d'une certaine prééminence sur ses col-

21. BENPORAT, *Cucina italiana del Quattrocento*, *op. cit.*, p. 24.

22. L'idée de cette enquête m'a été donnée par le prudent rapprochement qu'a fait C. MÄRTL entre le Martino qu'elle rencontrait dans les comptes de menues dépenses et l'auteur du *Libro de arte coquinaria* (« Humanistische Kochkunst und kuriale Ernährungsgewohnheiten um die Mitte des 15. Jahrhunderts », dans *Herrschaft und Kirche im Mittelalter, Gedenksymposium zum ersten Todestag von Norbert Kamp*, Braunschweig, 2001, p. 57-58). Les quelques pièces supplémentaires que j'ai engrangées confirment pleinement, me semble-t-il, l'intuition de cette historienne.

23. Cuisinier du commun du pape Martin V : cf. B. LAURIOUX, « Le *Registre de cuisine* de Jean de Bockenheim, cuisinier du pape Martin V », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 100, 1988, p. 709-760.

24. Le document n° 2 qui concerne un Martino cuisinier du commun pose évidemment problème : s'agit-il d'un homonyme ou d'une erreur de copiste ?

25. Le compte du *cubicularius secretus* Heinrich Dailman mentionne, outre un « Magistro Petro coco secreto » (n° 7), un « Johanne Grotte [ou *Groot* comme indiqué dans la marge] coco secreto infirmo » qui reçoit un don de 6 ducats le 30.XI.1469 (Archivio di Stato di Roma [désormais abrégé en ASR], Camerale I, 1481, f° 28r°).

lègues[26] : n'a-t-il pas dirigé la brigade occupée à préparer la collation de San Marco du vendredi 13 février 1466 (doc. 4 et 5), ce véritable coup politique grâce auquel Paul II voulut marquer son pouvoir et souhaitait s'attirer les bonnes grâces du peuple romain ? C'est lui qui se chargera de distribuer entre « ses » cuisiniers le salaire de 20 florins qu'il reçoit quelques jours plus tard. C'est lui encore qui, une vingtaine d'années plus tard, avance l'argent pour assurer l'approvisionnement régulier en œufs frais dont la table pontificale a constamment besoin (n°s 8, 10, 12-13 et 15). Il veille aussi au remplacement des récipients de cuisine et au réassort en parmesan (n°s 9, 11, 14), commande si nécessaire du nouveau matériel[27].

Sur Maestro Martino cuisinier secret du pape subsistent cependant bien des doutes. Si un homme portant ce nom a bien exercé ces fonctions auprès de Paul II et de Sixte IV, est-il le même que *notre* Martino, c'est-à-dire l'auteur du *Libro de arte coquinaria* ? Les risques d'homonymie pour un nom aussi courant que Martin ne sont pas à négliger : outre le possible cuisinier du commun, signalons, dans le compte même de la collation de 1466, un « Martino Pergamascho », c'est-à-dire de Bergame, qui exerce l'honorable profession de maçon[28]. Que Maestro Martino soit déjà actif en novembre 1464, alors que le patriarche d'Aquilée n'est pas encore mort, ne pose en revanche guère de problème : débaucher les bons cuisiniers est une pratique courante de l'époque. Plutôt que de débauchage, il vaudrait mieux parler au reste de partage car, si l'on a raison de supposer que le patriarche se déplaça au palais pour y mourir, on ne voit pas pourquoi son cuisinier ne l'y aurait pas suivi : le jardin dont il détenait les clés[29] pourrait avoir été, finalement, celui du cardinal. Voilà pour l'amont. Vers l'aval, la transition fait encore moins difficulté. Claudia Märtl n'a pas trouvé trace de Maestro Martino après 1484 et il y a tout lieu de la croire – et d'en tirer la conclusion que notre homme quitta le service pontifical après la mort de Sixte IV. Passa-t-il directement à celui de Trivulzio ? Je l'ignore.

26. Cf. le document n° 7, où Martino reçoit une gratification de 10 ducats, contre seulement 8 à son collègue Maestro Pietro et 6 à Giovanni qui doit être leur aide « in coquina secreta ».

27. Comme les moules de bois pour réaliser les raviolis de la collation (n° 3).

28. ASR, Camerale I, 1479, f° 116r°. Un « Maestro Martino » est aussi cité en décembre 1462 dans le compte de Tesoreria Segreta de Pie II (ASR, Camerale I, 1289, f° 56v°) pour des achats de literie.

29. Doc. n° 1.

Mais la principale objection à ce que l'auteur du *Libro de arte coquinaria* ait été au service du pape réside dans le simple fait qu'aucun des manuscrits ayant transmis son œuvre ne fait mention d'un épisode qui a duré tout de même vingt ans. Or, Maestro Martino, dans les successifs réaménagements qu'il a imposés à son recueil, a l'habitude – fort répandue à l'époque – de rendre hommage à son maître du moment : Ludovico Trevisan pour le manuscrit *F*, Gian Giacomo Trivulzio pour *R*. Pis, *W* présente Martino, on s'en souvient, comme ayant été « jadis » au service du Patriarche, ce qui n'aurait pas manqué de paraître injurieux pour le successeur de Trevisan, c'est-à-dire le pape en personne. Il se peut toutefois qu'on ait là le résultat de l'intervention isolée d'un copiste ayant su que le cardinal d'Aquilée était mort.

Claudia Märtl a proposé de voir dans le manuscrit *F* une copie de dédicace (avortée) à Paul II[30] : cet exemplaire comporte, au bas de sa magnifique page de titre, un écusson qui n'a pas été complété par des armes. Que ces armes virtuelles eussent été celles du pape Barbo me paraît tout à fait impossible : puisque Martino était passé à son service, pourquoi, encore une fois, aurait-il laissé le nom de son ancien maître sur le manuscrit qu'il comptait offrir au nouveau ? Je crois beaucoup plus plausible que la mort du cardinal ait empêché la peinture des armes. En revanche, lorsque Claudia Märtl voit en Platina l'artisan de ce qu'elle présente (à tort) comme un ratage, elle n'est peut-être pas très loin de la vérité[31].

Car s'il y a bien une personne qui ne souhaitait pas que le nom de Paul II figurât sur un livre, c'est bien Bartolomeo Platina. Or, le manuscrit *F* a été copié dans une écriture qui ressemble de très près à celle de Bartolomeo Sanvito[32], le scribe attitré de l'Académie romaine.

30. Märtl, *loc. cit.*, p. 57.

31. *Ibid.*

32. Avancé par le rédacteur du catalogue Christie's de 1974, ce rapprochement est largement confirmé par l'analyse paléographique que l'on peut faire de la planche accompagnant ce catalogue : 1° les *e* prolongés d'un trait et la panse des *g* sont très proches de l'écriture cursive de Sanvito, notamment dans le Juvénal de la Laurentiana (J. Wardrop, *The Script of Humanism. Some Aspects of Humanistic Script, 1460-1560*, Oxford, 1963, pl. 27) et les capitales (*A* penché, barre inférieure du *E* et du *L* remontante, jambage gauche du *M* plus court que le droit) sont identiques à celles qui figurent dans ce même manuscrit ; 2° la forme caractéristique du *C* majuscule, encadrant la lettre suivante, se retrouve par exemple dans le Cicéron de Londres (*Ibid.*, pl. 28) ; 3° le seul doute pourrait venir des ligatures *ct* et *st*, nettement moins exagérées dans le ms. que dans les productions habituelles de Sanvito, dont c'est la marque typique ; 4° mais je constate qu'au bout de la 4e ligne du titre est dessinée une petite feuille renversée, que l'on retrouve dans le ms. autographe de Sanvito donné à Monselice (*Ibid.*, pl. 21) et sur la page de titre du Cicéron d'Eton College.

Certes, celui-ci a surtout exercé son art raffiné de l'humanistique au profit de la seconde Académie qui fleurissait sous Sixte IV, mais Claudia Märtl a retrouvé la trace d'un de ses passages à Rome entre la fin de l'année 1464 et le début de 1465 [33]. Quand bien même d'ailleurs le manuscrit eût été copié plus tard, Platina n'aurait pas été fâché d'y conserver le nom d'un vieil adversaire de Pietro Barbo, chez lequel il avait pu faire la connaissance de Maestro Martino, plutôt que de lui substituer le nom du pape honni qui avait fini par débaucher le cuisinier de son cœur.

À la lumière de ces nouvelles données, il faut convenir que les occasions de rencontre entre Platina et Martino n'ont pas manqué. Milan n'est *a priori* pas à exclure, si l'on veut bien se rappeler que Platina servit sous les ordres de Francesco Sforza [34] ; mais c'était au début des années 1440 [35], à une époque où rien n'atteste l'activité du cuisinier Maestro Martino soit à la cour qui était encore celle des Visconti [36], soit auprès du mercenaire qui allait bientôt prendre leur place. Si Crémone (près duquel Platina est né) se trouve bien en territoire milanais et si les relations suivies entre la cour des Gonzaga et celle des Sforza ont pu amener un jour ou l'autre l'humaniste à entrer en contact avec le cuisinier de la duchesse de Milan [37], admettons que les chances de rencontre sont restées faibles jusqu'au début des années 1460, moment où Martino est probablement entré au service du cardinal Trevisan. Elles sont bien entendu devenues inexistantes à compter du décès de Platina, en septembre 1481.

Mais à Rome, le séjour de Maestro Martino a finalement duré vingt ans de plus que ce que l'on imaginait. L'humaniste, que ses amis accusaient de rechercher avidement les bonnes tables [38], a dû vouloir

33. Märtl, *loc. cit.*, p. 56.

34. C'est ce que Platina affirme dans le *De principe*, en 1471 : « Me adolescentem et quadriennio militem levis armaturae fuisse, et partim sub Francisco Sfortia, partim sub Nicolao Picinino egregiis copiarum Ducibus militasse vidisseque multa quae ad hanc disciplinam pertinent. » (BAV, ms. Vat. Lat. 3814, f° 3r°.)

35. Le condottiere Niccolò Piccinino, sous les ordres duquel Platina prétend également avoir servi, étant mort en 1444.

36. Le seul acte milanais précédant 1450 ne paraît pas mentionner la qualité de cuisinier ducal pour Martino Rossi (Chiesi, *loc. cit.*, p. 13).

37. En 1461, le mandement de la duchesse Bianca Maria cité *supra* le qualifie de *coquus noster*.

38. Cf. surtout le poème 124 (*Ad Lutium de Caluo degenere*) des *Élégies* de Callimachus, alias Filippo Buonaccorsi. Ces arguments sont plus amplement développés dans Autour du *De Honesta Voluptate* de Platina. *Gastronomie, humanisme et société à Rome au milieu du* XV*e siècle* sous presse dans la collection Micrologus'Library.

fréquenter celle qui pouvait apparaître comme la meilleure de Rome au début des années 1460, c'est-à-dire celle du cardinal Trevisan. Il a certainement suivi son cher cardinal Gonzaga lorsque celui-ci venait rendre visite au patriarche dans sa fraîche villa d'Albano. Sous Paul II, il a été à plusieurs reprises l'hôte forcé des prisons du pape – mais sans doute pas invité à sa table[39]. C'est entre ses deux longs séjours au Château-Saint-Ange que Platina a probablement mis la dernière main à son *De honesta voluptate* : Martino était à l'époque au sommet de sa carrière et peut-être de son art – même s'il exerçait celui-ci au profit du pire ennemi de l'humaniste.

Bruno Laurioux, Université Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, UFR des Sciences sociales et des humanités, 47, bd Vauban, F-78047 Guyancourt

Le prince des cuisiniers et le cuisinier des princes : nouveaux documents sur Maestro Martino, *cocus secretus* du Pape

Bien connu pour avoir été l'inspirateur du versant culinaire du *De honesta voluptate* de Platina, Maestro Martino a vu son existence et sa carrière progressivement dévoilées au gré de la réapparition des manuscrits de son livre de recettes, le *Libro de arte coquinaria.* Les notations contenues dans les archives de la papauté, et notamment dans les comptes de menues dépenses de la maison pontificale, permettent de compléter son parcours avec un long séjour à Rome, au service des papes Paul II puis Sixte IV. Cuisinier secret engagé par le pape avant même la mort de son précédent patron (le patriarche d'Aquilée), Maestro Martino a joué un rôle de premier plan dans la préparation de la collation du carnaval de 1466, un des temps forts du pontificat de Paul II.

Cuisiniers – papes – Paul II – comptes d'approvisionnement – humanisme

The Prince of Cooks and the Cook of Princes : New Documents Concerning Maestro Martino, *Cocus Secretus* of the Pope

Well known for having been the inspiration of the section on cooking in the *De honesta voluptate* of Platina, Maestro Martino's existence and career have been progressively revealed with the reappearance of the manuscripts of his book of recipes, the *Libro de arte coquinaria.*

39. Même si pendant quelques semaines il fut gardé à résidence au palais du Vatican, avant d'être définitivement libéré en 1469.

The notes contained in the archives of the papacy, notably the accounts of the pontifical household, allow us to complete what we know of his career by a prolonged stay in Rome in the service of Paul II and Sixtus IV. A secret cook, engaged even before the death of his previous patron, the patriarch of Aquilea, Maestro Martino played a leading role in the preparation of the collation for the carnival of 1466, a highlight of the pontificate of Paul II.

Cooks – popes – Paul II – household accounts – humanism

Annexe : Mentions de Maestro Martino dans les documents comptables de la papauté[1]

1. Comptes de menues dépenses (1464.XI.29)
« Item per do chiave feze fare m[aestr]o martin de la cozina secreta, prima a la porta de lorto e laltra a [non complété] 9 bol. »
ASR, Camerale I, 1479, f° 8r°

2. Comptes de menues dépenses (1464.XII.05)
« Contado a M[aestro] Martin de la cozina commune chel pago per la seratura cum la chiave ad I°. armario de la cozina et per Iª. chiave a la porta de la cozina che la sua era rotta et per do candelieri de ferro per la dita cozina. »
ASR, Camerale I, 1479, f° 9r°

3. Comptes de menues dépenses, compte spécial de la collation du 17.II.1466, placé après les relevés journaliers de tout le mois (1466.II)
« Spese fece per la collatione generalle fatta in piacca de San Marco [...] Item per 8 forme de legne da fare le raviole fece fare m[aestr]o Martino duc. [0] bol. 21 »
ASR, Camerale I, 1479, f° 116r°

4. Mandat de paiement de la Chambre Apostolique (1466.II.26)
« <en marge> Pro coquis collationis carnisprevii ». <texte> « Marcus[2] etc. Solvi faciatis Coquis qui pararunt collationem generalem factam Civibus Romanis apud Sanctummarcum die veneris ante carnisprivium proxime preteritis Seu magistro Martino Coquo et familiari Sanctum domini nostri pape eorum asserto procuratori pro eis florenti auri de Camera viginti pro eorum salario et mercede eorum laboris recipienti parationis collationis predicte quos in vestris computis admictemus. Datis ut supra. [i.e. 26.II.1466] »
ASR, Camerale I, 839, f° 163r°

1. Abréviations : ASR = Archivio di Stato di Roma ; ASV = Archivio Segreto Vaticano ; duc. = ducati ; bol. = bolognini.

2. Marco Barbo, cardinal prêtre de Saint-Marc, qui a remplacé Ludovico Trevisan comme camérier.

5. Introitus et Exitus (1466.III.07)
« <marge gauche> Pro cochis. *Doc. B. R.*[3] *Doc. A. de Forl.* <texte> Dicta die de mandato et per manus nostris prefatus dominus commissariis thesaurarii dedit et solvit Martino Cocho in palatio apostolico flor. similes viginti solvendos per eum nonnullis aliis cochis qui pararunt collationem in die veneris ante carnis privium factam civibus romanis, ut apparet per mandatum factum.xxvj. febr[uariis] provisione predicta... proxime predicti. <marge droite> flor. XX »
ASV, Cam. Ap., Intr. et Ex., 465, f° 147r°.
Le même paiement est consigné dans le registre jumeau Intr. et Ex. 466, f° 148r°. Pour cette année, nous ne possédons pas l'exemplaire du dépositaire, a priori *plus précis.*

6. Compte du cubiculaire (1469.IV.02)
« <en marge> pro cocis secretis. Eodem die S.d.n. dedit per manus domni Petri cubicularii magistro Martino coco secreto duc. largos decem et magistro Petro coco secreto duc. largos octo et Iohanni in coquina secreta duc. largos sex : duc. 24. »
ASR, Camerale I, 1481, f° 9r°

7. Compte du cubiculaire (1469.XII.08)
« <en marge> pro Magistro Martino coco. Eadem die S.d.n. per manus domini Petri cubicularii largitus est magistro Martino coco secreto duc. papales octo : duc. 8. »
ASR, Camerale I, 1481, f° 29r°[4]

8. Comptes de menues dépenses (1483.XI.14)
« pro ovis recentibus 124 receptis in coquina secreta per Magistrum Martinum a di 29 septembris usque ad presentem diem a Pichinino de Treve : bol. 60. »
ASR, Camerale, I, 1483, f° 79v°

9. Comptes de menues dépenses (1483.XI.17)
« pro Magistro Martino coco secreto quando ivit ad Ostiam videlicet per expensas ipsius in itinere : bol. 14. Item pro caseo parmisano empto per ipsum magistrum Martinum : bol. 107,5. »
ASR, Camerale I, 1483, f° 81r°

10. Comptes de menues dépenses (1483.XII.17)
« pro ovibus recentibus 263 ad bol. 1 pro duobus receptis per Magistrum Martinum cocum secretum a die 14 novembris usque ad diem presentem : duc. 1 bol. 56. »
ASR, Camerale I, 1483, f° 92v°

3. Cette mention figure en marge de la plupart des notices du compte (avec quelquefois le R. étendu en Regas.) d'une encre différente : elle a été ajoutée postérieurement comme preuve de contrôle.

4. Le même jour, sont distrbués 10 duc. à un cubicularius, 6 à Michael le *forerius* ; le 9 décembre, 5 duc. à Baldewinus crédencier secret, *infirmo*.

11. Comptes de menues dépenses (1484.I.03)
« pro pignettis emptis per Magistrum Martinum pro coquina secreta de mense novembris duc. 1 bol. 15. Pro caseo empto per dictum Magistrum Martinum bol. 5. »
ASR, Camerale I, 1483, f° 100v°

12. Comptes de menues dépenses (1484.I.06)
« pro ovibus recentibus 130 receptis per Magistrum Martinum cocum secretum a die 18 decembris usque ad diem presentem : bol. 64. »
ASR, Camerale I, 1483, f° 102r°

13. Comptes de menues dépenses (1484.V.19)
« pro ovibus recentibus 832 ad bol. 1 pro tribus ovis receptis in coquina secretas et emptis per Magistrum Martinum cocum secretum a die 23 aprilis usque ad presentem : duc. 3 bol. 52. Pro pistonis emptis per Magistrum Martinum cocum secretum : bol. 15. »
ASR, Camerale I, 1483, f° 158v°

14. Comptes de menues dépenses (1484.VII.6)
« pro pignattibus pro secreto Iamdiu receptis et emptis per Magistrum Martinum cocum secretum : duc. 1 bol. 30. »
ASR, Camerale I, 1483, f° 178v°

15. Comptes de menues dépenses (1484.VII.20)
« pro ovibus recentibus 742 ad bol. 1 pro duobus ovis receptis per Magistrum Martinum cocum secretum a die 19 maii usque ad diem presentem : duc. 1 bol. 56. »
ASR, Camerale I, 1483, f° 183r°

Médiévales 49, automne 2005, p. 155-172

Julie SINGER

L'HORLOGERIE ET LA MÉCANIQUE DE L'ALLÉGORIE CHEZ JEAN FROISSART[1]

L'*Orloge amoureus* de Jean Froissart, un poème narratif rédigé vers 1368, consiste en une description allégorique de la psychologie de l'amant, construite à partir d'une comparaison : l'amant est comme une horloge. Cet emploi de l'horloge comme point de départ d'une allégorie amoureuse a été durement critiqué par Johan Huizinga dans *L'Automne du Moyen Âge*. « Le symbolisme était usé, » dit-il. « La recherche de symboles et d'allégories était devenue un vain jeu d'esprit, une fantaisie superficielle sur une seule analogie... dès que la manie du symbolisme s'applique aux matières profanes ou simplement morales, la décadence apparaît »[2]. Le premier exemple qu'il fournit de cette « décadence » est, bien sûr, l'*Orloge amoureus*. Mais loin d'être un texte que nous pouvons rejeter comme « décadent », le poème de Froissart a le mérite de témoigner d'une étape importante dans l'histoire de l'horlogerie, d'engager une réflexion sur l'importance du nombre et de la mesure dans la poésie et dans le comportement humain et de nous divertir. Je propose donc de lire le texte en prêtant une attention particulière aux enjeux mathématiques, technologiques et allégoriques implicites dans l'usage de la figure de l'horloge. Après un résumé de l'histoire de l'horlogerie au XIVe siècle, il conviendra de situer *l'Orloge amoureus* dans le contexte d'autres ouvrages contemporains traitant de l'horloge ou de l'horlogerie.

1. Une première version de cet article a été présentée au séminaire de Mme le professeur Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Le Nombre de la poésie », en mai 2004. Je voudrais remercier Mme Cerquiglini-Toulet et Mlle Delphine Louis pour leurs commentaires et leurs corrections. Les fautes qui restent sont miennes.

2. J. HUIZINGA, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris 2002, p. 319.

L'horlogerie au XIVe siècle

L'horloge mécanique telle que Froissart la décrit est une innovation technique du XIVe siècle, dont l'un des exemples les plus connus aujourd'hui est l'horloge sonnante que Charles V fit installer au palais royal sur l'Île de la Cité. Cette horloge, construite par l'horloger allemand Henri de Vic entre 1362 et 1370, eut un tel succès que le roi fit installer d'autres horloges au Château de Vincennes et à l'Hôtel Saint-Pol. Jean Golein écrit dans sa traduction du *Rationale divinorum officiorum* que le roi ordonna aux églises de Paris de faire sonner leurs cloches en même temps que son horloge pour que tous les Parisiens sachent l'heure : « Car luise le soleil ou non l'on scet touz jours les heures sanz defaillir par ycelles cloches bien attrampes »[3]. Les historiens ont tendance à interpréter ce décret comme un moment charnière dans le passage du temps liturgique, caractérisé par l'inégalité des heures, au temps moderne, qui divise le jour en vingt-quatre heures égales. Jacques Le Goff distingue entre ce qu'il appelle le « temps de l'église » et le « temps du marchand »[4] : l'émergence de l'heure fixe aurait convenu à la bourgeoisie et changé la manière dont les ouvriers étaient payés. Le décret de Charles V, qui avait pour but de régulariser le passage des heures à Paris, serait donc un événement d'une importance capitale dans l'histoire économique et culturelle de la France. Cependant, comme la remarque de Jean Golein est la seule référence contemporaine au décret connue des chercheurs modernes, Gerard Dohrn-Van Rossum met en doute l'idée que Charles V ait jamais fait une telle loi[5]. Même dans sa discussion des habitudes quotidiennes de « nostre roy bien ordenné »[6], dans lequel elle raconte l'histoire du roi Elfredes d'Angleterre et de sa chandelle divisée en vingt-quatre parties, Christine de Pizan ne mentionne jamais l'horloge du palais.

En tout cas, quelle que soit sa signification dans l'histoire du travail, l'importance de l'horloge du palais royal dans l'œuvre de Froissart est claire : Peter Dembowski nous dit dans la préface de son édition de l'*Orloge* que Froissart aurait eu l'occasion de voir l'horloge et de

3. BnF ms. fr. 176, f° 13v°. Cité dans G. DOHRN-VAN ROSSUM, *History of the Hour : Clocks and Modern Temporal Orders*, Chicago, 1996, p. 405, note 4.

4. JACQUES LE GOFF, « Au Moyen Âge : Temps de l'Église et temps du marchand » dans *Pour un autre Moyen Âge : Temps, travail et culture en occident*, Paris, 1977, p. 46-65.

5. *Ibid.*, p. 218.

6. C. DE PIZAN, *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, S. SOLENTE éd., Paris, 1936, p. 42.

parler avec Henri de Vic avant sa réalisation en 1370, et que « les historiens de l'horlogerie associent le poème... avec l'horloge du palais »[7]. Même si rien ne permet d'affirmer que le poème fait explicitement référence à l'horloge du palais, il est clair que Froissart avait des connaissances en horlogerie mécanique.

L'*Orloge amoureus* est un poème de 1174 vers, conservé dans un seul manuscrit (BnF fr. 830), qui raconte l'état d'âme de l'amant en s'appuyant à la fois sur les personnifications amoureuses familières dès le *Roman de la Rose* et sur l'horloge mécanique. Malgré sa vision assez conventionnelle de l'amour, résumer le texte est difficile en raison de l'absence d'action – Michel Zink décrit, non sans ironie, le caractère statique et atemporel du poème – et de sa structure tripartite. Après une brève introduction, le texte prend la forme de trois « modes » discursifs simultanés que j'appellerai « mode technique », « mode allégorique » et « mode direct ». Les passages écrits sur le mode technique, copiés à l'encre rouge dans le manuscrit, traitent du fonctionnement mécanique de l'horloge. Les parties écrites sur le mode allégorique établissent les similitudes entre les différentes parties de l'horloge et des objets ou des qualités, en utilisant le langage courant des personnifications courtoises (par exemple, le *dyal* représente Dous Pensier). Le mode direct est constitué d'une adresse directe à la dame aimée. Ces trois modes alternent, dans ce même ordre, tout au long du texte.

Le poème commence avec une identification qui prend quasiment le caractère d'une équation mathématique.

> « Je me puis bien comparer a l'orloge,
> Car quant Amours, qui en mon coer se loge,
> M'i fait penser et mettre y mon estude,
> G'i aperçoi une similitude. » (vv. 1-4)

Le système représentatif du poème se fonde sur cette identification entre l'amant et l'horloge. Avant de procéder à une interprétation du poème, il convient de s'interroger sur la nature de l'horloge à la fin du XIVe siècle.

Tout d'abord, le mot *horloge* et ses variantes médiévales – oriloge, ologe, et cætera – sont des néologismes, et jusqu'au dix-neuvième siècle, le mot *horloge* a la particularité de pouvoir être masculin *ou*

7. J. FROISSART, *Le Paradis d'Amour/L'Orloge amoureus*, P. DEMBOWSKI éd., Genève, 1986, p. 11. Toutes les citations de Froissart sont extraites de cette édition.

féminin, une particularité qui survit, à titre d'exemple, dans le nom du *Gros Horloge* de Rouen. Froissart l'emploie au masculin, genre qui facilite son assimilation au corps de l'homme, souligne son identification avec le cœur masculin et consolide son rôle dans la représentation de l'état d'âme d'un amant.

Avant la fin du treizième siècle, la plupart des villes et monastères dépendaient de cadrans solaires ou de clepsydres (horloges hydrauliques), ce qui posait un problème quand le soleil ne brillait pas ou quand l'eau gelait en hiver. L'innovation technique qui permet le développement de l'horloge mécanique est l'échappement à roue de rencontre, qui s'articule avec le mécanisme régulateur appelé le foliot. Bien que certains croient voir ces structures attestées plus tôt – dans un dessin de Villard de Honnecourt notamment –, rien ne nous permet de placer l'invention de l'horloge mécanique avant les dernières années du XIIIe siècle. Les premières attestées datent du début du XIVe siècle. Elles furent installées à Milan, à Padoue, à Pavie, à Bruges, à Strasbourg. La vogue de l'horloge dans les années 1360-1370 s'est manifestée par une véritable explosion du nombre des villes qui en possèdent.

Très peu ont survécu – les plus anciennes qui sont toujours en état de marche sont celles de Salisbury et de Wells, dit-on. Mais notre connaissance de ces machines est étayée par quelques textes de l'horlogerie du XIVe siècle qui nous sont parvenus : le *Tractatus Astrarii* de Giovanni de'Dondi (1364) et un traité anonyme en français. La très célèbre horloge astronomique de Dondi était une structure heptagonale avec une face qui montrait le mouvement de chacune des « planètes » connues, ainsi qu'une horloge proprement dite et un calendrier des fêtes mobiles. Philippe de Mézières, dans son *Songe du vieil pélerin*, exprime son admiration pour l'*Astrario* du maître italien :

> « Entre lesquelles œuvres il a fait un grant instrument, par aucuns appelle l'espere ou orloge du mouvement du ciel. Ouquel instrument sont tous les meuvemens des signes [et] des planetes, avecques leurs cercles et epicycles et differences, par multiplication de roes sans nombre, avecques toutes leurs parties ; et a chacune planete, en ladicte espere, est particulierement son mouvement par telle maniere que a toutes heures et momens du jour et de la nuyt on puet veoir clerement en quel signe et degre les planetes sont, et estoilles sollennelles du ciel. Et est faicte si soubtilment ceste espere que nonobstant la multitude des roes, qui ne se pourroient nombrer bonnement sans deffaire l'instrument, tout le meuvement d'icelle est gouverne par ung seul contrepoiz, qui est grant merveille [...] [8]. »

8. Ph. DE MÉZIERES, *Le Songe du vieil pélerin*, G. W. COOPLAND éd., 2 t., Cambridge, 1969, p. 606.

Cette description de l'horloge astronomique souligne la complexité de sa structure, gouvernée par des principes mathématiques : les cercles, la multiplication, l'interaction entre l'un et le multiple. Mézières remarque aussi que l'on ne pourrait pas compter les roues de l'horloge sans la défaire, une observation qui souligne l'importance du nombre dans la structure de l'horloge ainsi que l'air de mystère qui entourait sa fabrication. Et comme plusieurs autres auteurs de son époque, Mézières est impressionné par le fait que l'horloge fonctionne jour et nuit, « a toutes heures et momens ». Ici il faut remarquer qu'à l'époque de Froissart les heures ne sont pas encore subdivisées en minutes : une horloge n'a qu'une aiguille et l'heure est la principale unité temporelle. Certains textes techniques font référence au *moment*, un terme précis qui désignait la quarantième partie d'une heure, ou une minute et demie. Mais en raison de l'imperfection des premières horloges, l'usage du *moment* comme mesure restait cantonné au plan théorique.

Jusqu'ici je n'ai parlé que des horloges publiques, pour la simple raison qu'au XIVe siècle les horloges privées étaient très rares ; les rois de France en possédaient, mais les horloges portatives n'étaient pas communes avant le XVe siècle. Et il faut ajouter qu'au XIVe siècle ni les horloges privées ni les horloges publiques n'étaient fiables. Les premières horloges mécaniques, même la fameuse horloge du palais, avaient tendance à perdre au moins une heure par journée : Carlo Cipolla cite, par exemple, le vers populaire « l'horloge du palais, elle va comme il lui plait[9] ». C'est donc à juste titre, semble-t-il, que Jacques Le Goff affirme que « plus qu'outil de la vie quotidienne, elle est encore une merveille, un ornement, un jouet dont la ville s'enorgueillit. Elle appartient à la parure urbaine, au prestige plus qu'à l'utilité[10] ».

L'horloge – et si nous poursuivons l'équation de Froissart, l'amant – est donc un objet fort admiré mais encore imparfait. Froissart souligne cependant les qualités de l'horloge théorique sans mentionner les défauts de l'horloge réelle.

> « Car l'orloge est, au vrai considerer,
> Un instrument tres bel et tres notable
> Et s'est aussi plaisant et pourfitable,
> Car nuit et jour les heures nous aprent
> En l'absense meisme dou soleil. » (vv. 6-10)

9. C. CIPOLLA, *Tecnica, società e cultura : Alle origini della supremazia tecnologica dell'Europa (XIV-XVII secolo)*, Bologne, 1967, p. 27.

10. J. LE GOFF, *loc. cit.*, p. 75.

Froissart semble reprendre le langage du décret (supposé) de Charles V, « luise le soleil ou non », que nous avons déjà remarqué chez Philippe de Mézières. Après cet éloge de l'horloge, Froissart termine la partie introductive du poème, et l'énonciation en trois modes commence.

Les trois modes du discours

Je propose maintenant de démêler les trois modes du récit afin de les analyser individuellement, et ensuite de les réunir, tout en considérant la manière dont ce jeu triple mène à une réflexion sur l'allégorie amoureuse et fait partie d'un jeu plus large sur le nombre. Je vais d'abord regarder les passages écrits sur le mode technique, où Froissart démontre sa connaissance de la *théorie* de l'horlogerie. Ces parties du texte témoignent d'une préoccupation mathématique qui, à mon avis, caractérise la structure du poème entier.

Ces passages prennent le caractère d'un traité d'horlogerie en vers, avec des précisions mathématiques et un lexique spécialisé. Les vers 201 à 220 décrivent les deux premières roues et le foliot ; les vers 347 à 366, le *dyal* et les clochettes ; 599 à 614, la sonnerie ; et 927 à 948, l'horloger. La description du dyal montre à quel point Froissart maîtrisait le vocabulaire spécifique de l'horlogerie. Ce mot est un néologisme dont Froissart nous donne l'une des premières attestations dans la langue française.

> « Aprés affiert a parler dou dyal,
> Et ce dyal est la roe journal
> Qui, en un jour naturel seulement,
> Se moet et fait un tour precisement,
> Ensi que le soleil fait un seul tour
> Entour la terre en un seul jour.
> En ce dyal, dont grans est li merites,
> Sont les heures vint et quatre descrites. » (vv. 347-354)

Cet extrait est intéressant pour sa considération du concept du naturel. Le *dyal* se trouve à l'intersection du naturel (le jour marqué par le mouvement apparent du soleil) et du mécanique (le jour marqué par les roues, les aiguilles et les clochettes). Ce jeu de la nature et de la technologie est également implicite dans le jeu qui structure le poème, celui du sentiment et de la machine. Mais c'est le monde mécanique qui domine le discours de ce mode technique, et la nature

et l'homme y prennent une importance réduite. Avec la description de l'horloger dans le dernier passage écrit sur le mode technique, un élément humain est enfin introduit dans ce discours.

> « Et pour ce que li orloges ne poet
> Aler de soi, ne noient se moet,
> Se il n'a qui le garde et qui en songne,
> Pour ce li fault a sa propre besongne
> Un orlogier avoir, qui tart et tempre
> Diligamment l'aministre et attempre
> Les plons relieve et met a leur devoir,
> Et si les fait rieuleement mouvoir,
> Et les roes amodere et ordonne,
> Et de sonner l'ordenance lor donne.
> Encores met li orlogiers a point
> Le foliot, qui ne cesse point,
> Le fuiselet et toutes les brochetes
> Et la roe qui touce les clochetes.
> Sont les heures, qui ens ou dyal sont,
> De sonner tres certainne ordenance ont,
> Mes que levee a point soit la destente.
> Encores poet moult bien, selonc m'entente,
> Li orlogiers, quant il en a loisir,
> Toutes les fois qu'il li vient a plaisir,
> Faire sonner les clochetes petites
> Sans desrieuler les heures dessus dittes. » (vv. 927-948)

Dans le passage allégorique qui suit, Froissart dit que l'horloger représente Souvenir, mais il est aussi facile de voir les rapports entre l'horloger et la figure du poète. Celui qui *soigne* (songne) l'horloge amoureuse est aussi celui qui l'a *songé*, et qui lui donne « ordenance ». Ce passage est aussi unique parmi les extraits « techniques » du poème parce qu'il introduit l'idée du loisir et de la musique. L'horloge est souvent mentionnée ou illustrée comme instrument de musique. Dans le *Roman de la Rose*, Jean de Meung présente l'horloge non comme une machine à mesurer le temps, mais comme un instrument composé de clochettes. La musique, comme l'horloge, est fondée sur le concept de *mesure* : selon Christine de Pizan dans le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, « l'art de musique peut mesurer son[11] ». La musique apporte aussi le plaisir et le repos, comme le dit, entre autres, Eustache Deschamps dans l'*Art de dictier*. On peut

11. C. de Pizan, *op. cit.*, p. 45.

remarquer que ce passage de Froissart est le seul dans lequel le poète mentionne le plaisir que l'on peut tirer de la structure mécanique de l'horloge. Cet emploi de la machine serait analogue à l'amour physique (l'emploi du corps pour le plaisir) et à la poésie (la création d'une « musique » des paroles).

Comme je viens de le dire, ces passages techniques sont caractérisés par une précision conceptuelle et lexicale. Paul Zumthor a déjà remarqué les ressemblances entre la description de Froissart et celle d'un traité technique anonyme, datant du milieu ou de la seconde moitié du XIVe siècle [12]. Le traité, caractérisé dans son *incipit* comme « ung petit traictie pour faire horoleiges en plusieurs manieres selon l'ymagination du fayseur » (275) – ainsi que la *Recapitulatio brevis* en latin qui le suit – décrit le même genre d'horloge que celui de l'*Orloge amoureus*. La précision mathématique de ce traité pratique a déjà été notée par Paul Zumthor : en effet, il s'agit d'un système sophistiqué dans lequel l'horloge devient symbolique de l'union du pair et de l'impair. C'est précisément de cette union que dépend l'horloge mécanique, dont l'échappement à roue de rencontre fonctionne en faisant s'articuler une roue avec un nombre pair de dents et une autre avec un nombre impair de dents : « Et est assavoir que en ladite roue du foliot doivent les dens estre toujours non per affin que au rencontre, quant elle fiert a une des dens, elle puisse eschapper par entre les aultres dens... » (276). Ainsi, dans le traité anonyme, nous voyons que la roue centrale a un nombre pair de dents ; le foliot, un nombre impair ; la roue du soleil, pair ; la roue de la lune, impair.

Bien sûr, l'auteur du traité d'horlogerie emploie le langage spécialisé de son métier ; il est donc intéressant de regarder les ressemblances entre son lexique et le langage de Froissart dans l'*Orloge amoureus*. Le mot *dyal*, dont j'ai déjà signalé l'usage chez Froissart, est expliqué par l'horloger anonyme : « il est dit dyal pour ce qu'il ne fait en ung jour que ung tour » (279). D'après Paul Zumthor, la définition du terme dans un ouvrage pourtant spécialisé atteste sa nouveauté. Cet exemple ne fait que confirmer la sophistication technique de la description de l'horloge que nous donne Froissart.

Mais la nouveauté chez Froissart est restreinte à son mode technique et à la manière dont le poète lie sa matière « moderne » aux conventions de l'allégorie amoureuse. Car dans les passages du mode

12. BAV, ms. lat. 3127. Publié et commenté par P. ZUMTHOR, « Un traité français d'horlogerie du XIVe s. », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 73, 1957, p. 274-287.

allégorique, Froissart attribue une signification à chaque partie de l'horloge de façon très explicite, voire plate. Nous pouvons prendre comme exemple la description de la première roue aux vers 99 à 108.

> « Or voeil parler de l'estat de l'orloge.
> La premerainne roe qui y loge,
> Celle est la mere et li commencemens
> Qui fait mouvoir les aultres mouvemens
> Dont l'orloge a ordenance et maniere.
> Pour ce poet bien ceste roe premiere
> Segnefier tres couvignablement
> Le vrai desir qui le coer d'omme esprent ;
> Car desir est la premiere racine
> Qui en amer par amours l'enracine. »

D'abord, il semble qu'il n'y ait rien de subtil ici : le poète nous déclare sans ambiguïté que la « premerainne roe » signifie Désir. Il fait de même avec les contrepoids, qui représentent Beauté et Plaisance ; la seconde roue, Attemprance ; le foliot, Paours ; le dial, Douç Penser ; et cætera. Il va jusqu'à attribuer une signification allégorique à chacune des vingt-quatre « broquetes ». Françoise Paheau a remarqué que les désignations de ces personnages allégoriques font preuve d'une attitude « tout à fait favorable » envers l'horloge, car il n'y a pas de personnages négatifs tels Malebouche ou Dangier[13]. Pourtant, Paour est présent dans l'allégorie. De plus, Malebouche et Dangier n'auraient aucune place dans le système de l'*Orloge amoureus* : comme l'horloge figure le cœur de l'amant – c'est-à-dire son univers interne –, on ne s'attendrait pas à trouver des obstacles *externes* comme Malebouche ou Dangier, qui représentent les attitudes des jaloux ou de la dame.

Revenons maintenant aux derniers passages cités. Dans l'explication de la première roue il est question de mouvement, d'*ordenance* et de mesure, tout comme dans le passage qui décrit l'horloger qui « diligamment l'aministre et attempre » (v. 932). « Attempre » est un mot-clé : il n'est donc pas surprenant que « Attemprance » figure parmi les personnages évoqués dans le discours allégorique. En effet, dans l'univers iconographique du Moyen Âge tardif, *Temperantia* est souvent associée à l'horloge.

13. F. PAHEAU, « Scientific Allusions and Intertextuality in Jean Froissart's *L'Orloge amoureus* », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 20, 1990, p. 256.

Même avant l'époque de Froissart, il est commun de voir des descriptions ou des images qui représentent l'univers comme une horloge, et qui représentent Dieu en horloger avec son compas. Pourtant, l'association entre « Attemprance » et une partie de l'horloge semble trouver son origine chez Froissart. C'est une association que Nicole Oresme reprend dans son *Livre du ciel et du monde* (1377) et qui se développe encore plus dans l'*Epistre Othéa* de Christine de Pizan (1400-01). Dans ce texte, composé lui aussi de trois « modes » – texte, glose et allégorie –, « Attrempance » est la seconde figure à être commentée, juste après sa « seur germaine », la déesse Othéa. Ici c'est tout le corps humain, et non seulement le cœur, qui peut être représenté par l'horloge : « et pour ce que nostre corps humain est composé de diverses choses et doit estre attrempé selon raison, peut etre figuré à l'orloge qui a plusieurs roes et mesures ; et toutefoiz ne vault rien l'or[lo]ge, s'il n'est attrempé, semblablement non fait nostre corps humain, se attrempance ne l'ordonne [14] ». « Attrempance » pèse et mesure l'activité humaine comme un horloger règle l'activité d'une horloge : « Car s'elle n'en faisoit le pois,/ Tout ne te vauldroit pas un pois » (vv. 25-26, p. 203). Ce lien entre la mesure du temps et la mesure dans l'activité humaine est souligné dans le programme iconographique des enluminures qui accompagnent souvent l'*Epistre Othea* : cette série d'enluminures inclut l'image d'« Attemprance » qui règle le mécanisme d'une horloge. Cette figure ressemble beaucoup à celle de *Sapientia* qui apparaît dans certains manuscrits de l'*Horloge de Sapience* d'Henri Suso. Et Dohrn-Van Rossum cite aussi un groupe d'enluminures du XVe siècle qui figurent *Temperantia* d'une manière particulière : elle est entourée par les grands monuments de la technologie moderne – des lunettes, une bride, des éperons, un moulin à vent, et sur sa tête, une horloge. Nous voyons alors que l'association entre la mesure mécanique et la mesure comme vertu, faite par Froissart, a une longue postérité dans la littérature et l'iconographie médiévales.

Naturellement, chez Froissart, ce concept de la mesure s'applique aussi bien au comportement de l'amant qu'à la mécanique de l'horloge. Dans l'explication allégorique de la roue de la sonnerie et de son contrepoids, Froissart fait l'éloge de la mesure.

> « Et pour ce qu'il [le vrai amant] aussi ne passe point
> La mesure de raison, fors a point,
> Il li convient, par bonne entention,
> Mettre en son coer toute discretion. » (vv. 649-652)

14. C. DE PIZAN, *Epistre Othea*, G. PARUSSA éd., Genève, 1999, p. 202.

Ce souci de l'*ordenance* relie les trois modes du texte, et la structure triple de l'ouvrage a pour effet d'imposer l'ordre de l'horloge mécanique sur le désordre fondamental de l'amour. Dans les passages écrits dans le mode direct, l'auteur s'engage souvent dans une discussion du problème de l'ordre en relation avec une réflexion sur la composition de l'ouvrage.

« Si vous suppli, ma dame, qu'en ceste oevre
Vous m'escusés, se rudement g'i oevre.
Mes pour le mieulz a mon pooir m'ordonne,
Selonk le droit que li orloges donne,
A qui me sui proprement comparés. » (vv. 335-39)

Ainsi Froissart réitère la comparaison avec laquelle il a ouvert son texte, cette fois dans le contexte de l'*ordenance* mécanique. « Le droit que li orloges donne » est une ordonnance qui s'impose sur, et dans, le corps de l'amant-poète. La comparaison de base entre le poète et l'horloge nécessite une assimilation, une in*corp*oration de la machine chez l'amant. Le sujet amoureux devient une espèce d'homme bionique – la machine remplace un de ses organes vitaux, et il se comporte « A la façon proprement de l'orloge,/ Dont Amours fait de mon coer chambre et loge » (vv. 49-50). À la fin du poème, ce lien entre l'homme et la machine est de nouveau souligné.

« Car je sui la chambre et la maison
Ou mis est li orloges amoureus,
Sui de mouvoir telement curïeus
Que n'ai aillours entente, soing et cure,
Ne Nature riens el ne me procure
Fors que tout dis mouvoir sans arrester.
Ne je ne puis une heure en paix ester,
Meïsmement quant je sommeille et dors. » (vv. 1152-59)

Nature l'aide donc à imiter la machine, car la perturbation de l'amant est constante, tout comme le mouvement de l'horloge. Ce passage peut nous rappeler la description aux vers 9 et 10 de l'horloge qui « nuit et jour les heures nous aprent/ En l'absense meisme dou soleil » ; ici l'analogie entre l'horloge royale, l'horloge de Froissart et l'amant est claire. Même les mutations qui ont lieu dans l'âme de l'amant s'expliquent par la structure et le langage de l'horloge.

« Quanque je voi, une heure bien me plest,
Et puis tantos ce que voi me desplest.

Une heure voeil je estre en compagnie
L'autre le fui, avoir ne le voeil mie. » (vv. 735-738)

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'invention de l'horloge mécanique provoque un changement profond dans le sens du mot « heure ». La régularité relative des heures modernes était soulignée par les clochettes qui sonnaient à des intervalles réguliers. Et si l'horloge marque le passage des heures avec la musique, le poète marque les mouvements de son âme avec la poésie. Dans le texte de Froissart, la sonnerie – et, par analogie, sa propre production poétique – évoque en même temps la mélodie et la maladie.

« En ce frefel et en celle rihote
Fai maint souspir, maint plaint et mainte note
Qui ne sont pas de sons melodïeus,
Mes attemprés de chans maladïeus. » (vv. 857-860)

Le rôle d'« Attemprance » est d'intercaler le positif et le négatif, d'*attemprer* l'harmonie (« les sons melodïeus ») avec la discorde (« les chans maladïeus ») afin de trouver un équilibre entre les deux. Le poème en est le résultat. Cependant, cette « sonnerie » poétique doit forcément dépasser la sonnerie mécanique de l'horloge. La machine, même si elle remplace le cœur de l'amant, est insuffisante en soi et doit être complétée par l'intellect de l'amant.

« Car se le vrai amant ne concevoit
En sa pensee, et aussi s'il n'avoit
Esperance et imagination
De parvenir, a la conclusion,
A son entente et a ce qu'il desire,
Les heures amoureuses, au voir dire,
Ne poroient sonner souffissament. » (vv. 477-483)

Cette déclaration pourrait nous aider à comprendre la structure du poème : le mode « direct » vient toujours « à la conclusion » après les deux autres parce que le poète doit supplémenter la mécanique technique et allégorique avec sa propre pensée et sa propre imagination afin de produire un texte qui « sonne souffissament ».

La jonction des trois modes peut nous sembler parfois *trop* évidente, surtout en ce qui concerne les liens explicites entre les modes technique et allégorique. En revanche, la correspondance entre la mécanique et l'allégorique n'est jamais aussi stable qu'elle ne le semble : tout en établissant ces analogies, le poète attire notre attention sur le

fait qu'il s'agit, en effet, d'un jeu. La première roue *poet bien* représenter le désir ; ainsi Froissart indique que sa configuration des figures conventionnelles de l'allégorie amoureuse n'est qu'une configuration parmi une multitude de possibilités. Cette expression de potentialité plutôt que de vérité absolue – *poet bien* – crée un espace entre les niveaux technique, allégorique et direct du texte, qui permet un glissement et qui constitue une reconnaissance de l'artifice de la poésie amoureuse. Si l'horloge du discours technique est liée à l'amant du discours direct, c'est seulement grâce à l'intervention du discours allégorique ; mais admettre que le rapport entre le niveau technique et le niveau direct n'est qu'un rapport *possible* met en doute la validité, voire la raison d'être, du niveau intermédiaire. Douglas Kelly constate que la sublimation de l'auteur dans une figure comme l'horloge mène à un effet de « dépersonnalisation » [15]. À mon avis, l'aveu de l'artifice implicite dans les mots *poet bien* suggère que ce n'est pas le recours à une machine pour figurer un sentiment, mais plutôt le recours aux figures allégoriques, qui effectue cette dépersonnalisation.

Je lis donc la division du texte en trois modes distincts comme une mise à nu du processus allégorisant. Le poème s'approche par étapes de l'expérience amoureuse, passant de la machine à l'homme à travers les conventions allégoriques. Comme le traité d'horlogerie, le poème de Froissart expose le mécanisme de la machine qu'il décrit : dans ce cas, la « machine » en question est l'écriture amoureuse. Le texte commence par une espèce de défi – *je me puis bien comparer a l'orloge* – et le reste du poème constitue une preuve de ce théorème. Froissart montre comment un poète *poet bien* choisir n'importe quel objet (Froissart tire son exemple de l'actualité, la nouvelle horloge du palais), attribuer des significations allégoriques aux parties de cet objet, et traduire ce système allégorique en un appel direct à une dame [16].

15. D. KELLY, « The Genius of the Patron : The Prince, the Poet, and Fourteenth-Century Invention », dans R. BARTON PALMER éd., *Chaucer's French Contemporaries : The Poetry/Poetics of Self and Tradition*, New York 1999, p. 11.

16. Il ne serait pas sans intérêt de noter ici la ressemblance avec un autre texte allégorique construit à partir d'une analogie entre un personnage et un objet : il s'agit du *Dit de la Harpe* de G. DE MACHAUT. Les premiers vers de ce *dit* – « Je puis trop bien ma dame comparer/a la harpe... » (BnF, ms. fr. 1584, f° 174r.) – ont sans doute eu une influence directe sur l'*Orloge amoureus*.

Le thème de l'horloge entre texte et image

Son analogie principale rapproche *l'Orloge amoureus* de quelques autres textes du XIVe siècle qui emploient la figure de l'horloge. Cependant, la complexité du jeu entre amant, personnification allégorique et horloge sépare le texte de Froissart des autres. Une comparaison avec deux autres textes évoquant l'horloge peut permettre de saisir l'originalité de Froissart : la *Divine Comédie* de Dante, et l'un des textes plus populaires du Moyen Âge tardif, l'*Horologium sapientiae* (ou *Horloge de Sapience*) d'Henri Suso.

Chez Dante, le temps, et la capacité d'en jouir, font partie de son système élaboré de punitions et de récompenses. Le vestibule des enfers, par exemple, existe dans une « *aura senza tempo* » (*Inferno* III, v. 29), alors que l'auteur emploie l'analogie de l'horloge – une description souvent citée par les historiens de l'horloge – dans le *Paradiso* chant X, vers 139-148. Ici le pèlerin-narrateur fait une comparaison entre une horloge, dont la sonnerie est décrite avec délicatesse, et la « gloriosa rota » d'âmes qu'il voit dans la sphère du soleil.

> « Indi, come orologio che ne chiami
> ne l'ora che la sposa di Dio surge
> a mattinar lo sposo perché l'ami,
> che l'una parte e l'altra tira e urge,
> tin tin sonando con sì dolce nota,
> che 'l ben disposto spirto d'amor turge ;
> così vid'ïo la gloriosa rota
> muoversi e render voce a voce in tempra
> e in dolcezza ch'esser non pò nota
> se non colà dove gioir s'insempra. »

> « Puis, comme une horloge qui nous appelle,
> à l'heure où se lève l'épouse de Dieu
> pour faire matine à son époux afin qu'il l'aime,
> tandis qu'une pièce tire et pousse l'autre,
> en sonnant et tintant en notes si douces
> que l'esprit préparé se gonfle d'amour ;
> je vis ainsi la roue glorieuse
> se mouvoir et accorder ses voix
> dans une douceur qu'on ne peut connaître
> sinon là où la joie s'éternise. »

Comme dans le *Roman de la Rose*, Dante souligne l'aspect sonore de l'horloge : le doux *tin tin* de l'horloge est assimilé au son des voix célestes. Il existe aussi un rapport plus formel entre les roues de l'hor-

loge et la « *gloriosa rota* » composée d'âmes saintes, ainsi qu'une évocation du *mouvement* – un mot qui, comme nous le savons, est d'une grande importance dans l'horlogerie. Cependant, ces comparaisons restent plus ou moins implicites, et l'accent est mis plus sur la fonction de l'horloge – elle appelle « *la sposa di Dio* » aux prières – que sur sa structure.

Cette même indifférence aux mécanismes de l'horloge caractérise aussi l'*Horologium sapientiae* d'Henri Suso, un ouvrage qui donne, en principe, une importance majeure à la figure de l'horloge par rapport à la *Divine Comédie* de Dante. Le texte de l'*Horologium sapientiae* nous est parvenu dans à peu près cinq cents manuscrits des XIVe et XVe siècles. Il existe des traductions médiévales en plusieurs langues vulgaires ; la traduction française date de 1389. En abordant ce texte, le titre nous donne l'impression que l'image de l'horloge y sera centrale. Mais en fait, la figure de l'horloge n'est pas indispensable au texte, et à part le titre et une brève mention dans le prologue, l'horloge est tout à fait absente. Comme Froissart, Suso établit la métaphore de l'horloge dans son prologue :

> « Unde et praesens opusculum in visione quadam sub cuiusdam horologii pulcherimmi rosis speciosissimis decorati et cymbalorum bene sonantium et suavem ac caelestem sonum reddentium cunctorumque corda sursum movientum varietate perornati figura dignata est ostendere clementia salvatoris [17]. »

Ou, comme le dit la traduction française, Sapience « lui monstra ung horloge ou ologe de tresbelle et de tresnoble forme dont les roes estoient excellentes et les cloches doulcement sonnans et par la diverse et subtille façon de lui, tout cuer humain semerveilloit et esjoissoit en regardant ycelui [18] ». Cette description de l'horloge rappelle celle de Dante dans son insistance sur les « *cymbalorum bene sonantium* » et l'appel à la prière. Suso ajoute le détail de la décoration de l'horloge avec des roses – un détail apparemment mal compris par le traducteur français, qui parle de « roes » au lieu de « roses ». Après le prologue, l'*Horologium sapientiae* est divisé en vingt-quatre chapitres, ce qui le rapproche en même temps du livre d'heures (et, par extension, de l'ancien système canonial marquant le passage du

17. H. SUSO, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, D. PLANZER éd., Fribourg 1977, p. 364-65.

18. Cité dans E. P. SPENCER, « L'Horloge de Sapience, Bruxelles, Bibliothèque Royale, MS. IV.111 », *Scriptorium*, 17, 1963, p. 282-283.

temps) et de l'horloge. Mais ce lien avec l'horloge n'est jamais mentionné, et il semble que l'horloge ne figure pas dans le reste du texte : ayant appelé le lecteur à la contemplation de Dieu, ayant ainsi joué son rôle, elle est mise de côté et oubliée. Malgré son absence de la majeure partie du texte, la figure de l'horloge semble avoir captivé l'imagination de plusieurs enlumineurs qui ont illustré les manuscrits de l'*Horologium* et de ses traductions vulgaires. La plus connue de ces enluminures est celle du manuscrit de la Bibliothèque Royale de Bruxelles (MS IV.111, fol. 13v.), qui date du milieu du XVe siècle et qui met en scène « Sapience » et son « Disciple » entourés d'une variété d'horloges et d'instruments astronomiques. Le manuscrit inclut une table des enluminures ou « declaration des hystoires », ajoutée pendant la deuxième moitié du XVe siècle, qui décrit cette image de la façon suivante :

> « Pource que comme ie dit pou davant la divine sapience est toujours soigneuse du sauvement de toute humaine creature, elle rallume les étains, elle rechauffe les refroidis et resuscite les endormis. En ce signifiant est nommé ce livre horloge de sapience. Et en cette figure est dame sapience comme ordonnant et gouvernant une horloge et ung refueil disent en son de plusieurs clochettes *ante secula qui deus est tempora homo factus est in maria*, lequel verset est approprie convenablement à notre seigneur ihucrist qui est l'eternelle sapience et filz de dieu le pere et a prins char humaine et nasqui en la vierge marie. Et à ses piez est le disciple contemplant le maintien de sa maistresse [19]. »

Une enluminure dans un manuscrit de Vienne (NB cod. 2574, fol. 24r.), très proche de celle-ci, montre la « Sapience » qui ajuste une horloge. Ces images, surtout celle du manuscrit de Bruxelles, ont eu une valeur importante pour les historiens de l'horlogerie ; comme le poème de Froissart, elles fournissent une représentation des horloges de l'époque qui est, de toute évidence, assez exacte. Malheureusement, le texte de l'*Orloge amoureus* dans le seul manuscrit qui nous le transmet n'est orné d'aucune enluminure. Cependant, le texte nous donne une très bonne idée de ce qu'était une horloge mécanique en 1368. L'assimilation de la machine au corps de l'amant est réalisée par un jeu subtil et non sans intérêt qui expose et, d'une certaine manière, déconstruit le travail que fait le créateur d'une allégorie amoureuse. C'est précisément à cause de cette réflexion sur l'instabi-

19. f° 3 ; cité dans E. P. Spencer, *op. cit.*, p. 283.

lité du texte allégorique que je ne peux pas adhérer à l'affirmation de Huizinga selon laquelle l'*Orloge amoureus* est un poème sans originalité et sans intérêt.

Julie Singer, Department of Romance Studies, 205 Language Center, Box 90257, Duke University, Durham, NC 27708, USA

L'horlogerie et la mécanique de l'allégorie chez Jean Froissart

L'*Orloge amoureus* de Jean Froissart, un poème narratif rédigé vers 1368, se construit à partir d'une comparaison simple : l'amant est comme une horloge, ou plus précisément, l'amant *peut bien* être comparé à l'horloge. Dans cet article nous proposons de résumer les innovations de l'horlogerie au XIVe siècle et de situer le poème de Froissart dans le contexte d'autres ouvrages contemporains traitant de l'horloge ou de l'horlogerie. L'élaboration de l'*Orloge amoureus* en trois « modes » de narration lui donne à la fois le caractère d'un traité de l'horlogerie, d'une description allégorique de la psychologie de l'amant, et d'un appel direct à la dame aimée. Alors que la composition du texte à partir d'un modèle mécanique met en relief les concepts fondamentaux de l'ordre et de la mesure, l'instabilité inhérente au rapport entre les trois modes expose et déconstruit le travail que fait le créateur d'une allégorie amoureuse.

Jean Froissart – *Orloge amoureus* – horlogerie – allégorie

Clockmaking and the Mechanics of Allegory in Jean Froissart's *Orloge amoureus*

Jean Froissart's *Orloge amoureus*, a narrative poem composed around 1368, is constructed upon a seemingly simple analogy : the lover is like a clock, or more precisely, a lover *could well* be compared to a clock. The present study proposes to summarize the innovations of fourteenth-century clockmaking and to situate Froissart's poem within the context of other late medieval texts employing the figure of the clock. The text's elaboration in three narrative « modes » make of it at once a treatise on clockmaking, an allegory of the psychology of love, and a direct appeal to the beloved lady. While the text's dependence on a mechanical model underlines the concepts of order and measure, the inherent instability of the relationship between the three modes lays bare and deconstructs the mechanisms of conventional love-allegory.

Jean Froissart – *Orloge amoureus* – clockmaking – allegory

Médiévales 49, automne 2005, p. 173-186

NOTES DE LECTURE

Erikskrönika. Chronique d'Erik, première chronique rimée suédoise (première moitié du XIVe siècle), introduction, traduction et commentaires de Corinne Péneau, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 260 p.

L'histoire de la Suède médiévale, peu connue en France, semble une longue succession d'usurpations, de luttes pour le pouvoir et de changements dynastiques. Or, dans cette histoire mouvementée, une période de stabilité se dégage : le règne des Folkungar, dynastie établie par le régent Birger Jarl, qui, en 1250, fit élire roi son fils Valdemar. La *Chronique d'Erik*, récit de plus de 4 500 vers composé entre 1322 et 1355 (datation établie avec soin, p. 29-34), rapporte l'histoire de cette dynastie jusqu'à l'avènement de Magnus Eriksson, son quatrième représentant, en 1319. L'ascension de Birger Jarl, puis la lutte entre Valdemar et son frère cadet Magnus Ladulås, qui le dépose en 1275, occupent les 1 300 premiers vers. Le reste du récit est consacré au règne du troisième Folkung, Birger Magnusson, et à sa lutte contre ses cadets, les ducs Erik et Valdemar. La chronique, écrite sous le règne de Magnus, fils du duc Erik – qui donne son nom au poème –, épouse avec feu la cause des ducs. Elle se clôt avec la période mouvementée des années 1318-1320, qui vit successivement l'assassinat des ducs par leur frère le roi Birger, la révolte des partisans des ducs, la déposition et la fuite de Birger, la capture et l'exécution du jeune Magnus Birgersson, et l'élection de l'autre Magnus, alors âgé de quelques années (ces deux derniers événements, présentés dans cet ordre par la chronique, devant en réalité être inversés – inversion longuement et finement commentée par l'auteur).

La traduction de Corinne Péneau offre au public français l'accès à un texte majeur de la littérature et de l'histoire suédoises. Texte majeur pour plusieurs raisons, remarquablement présentées dans une longue et précieuse introduction d'une centaine de pages, qui fait ressortir tout l'intérêt de ce poème. « Vous souvenez-vous du coup de Håtuna ? », demande le roi Birger au moment où il fait prisonniers ses frères. Cette phrase, passée à la postérité, est aujourd'hui connue de tous les Suédois. L'*Erikskrönika* est un monument de la mémoire nationale suédoise, une belle histoire de noblesse et de trahisons. Le poème, à mi-chemin entre récit de fiction et chronique historique, est caractérisé par l'omniprésence du code chevaleresque. L'ère des Folkungar représente en effet la période de pénétration en Suède des codes littéraires et de comportement alors en vigueur dans l'ouest de la chrétienté. Capturer les ducs à l'issue d'un banquet, lieu de paix par excellence, constitue bien entendu une infraction de taille à ce code chevaleresque. Mais ce qui est pire, c'est que Birger les laisse mourir de faim dans leur cachot.

Au contraire, les ducs et leurs partisans traitent leurs prisonniers de manière honorable. Un vers revient régulièrement dans le poème : « On ne le laissa pas mourir de faim ». Magnus Birgersson, capturé par les partisans de Magnus Eriksson, est traité de manière princière : il est certes exécuté, mais il est ensuite enseveli auprès de son grand-père Magnus Ladulås. Le *topos* du festin chevaleresque, très présent dans la chronique, est présenté dans l'introduction comme un lieu d'expression de la souveraineté, mais aussi de resserrement des liens à l'intérieur de la noblesse : le vocabulaire des récits arthuriens, parfois directement transposé du français ou de l'allemand, y est utilisé. Le poète, sans doute lui-même un chevalier, défend les nouvelles valeurs de sa caste, comme le montre son dénigrement de la valeur militaire des paysans (*böndar*). La chronique présente d'ailleurs un intérêt politique, et le poète plaide sans cesse pour une véritable monarchie élective : l'accession au trône de Birger, fils aîné de Magnus Ladulås, y est présentée comme une catastrophe ; et, rétrospectivement, la déposition de Valdemar par Magnus Ladulås est interprétée comme un acte juste et dont la Suède profita.

Accompagnée d'une généalogie (indispensable, à laquelle on se réfère sans cesse), d'une carte (moins utile car trop peu précise), d'un glossaire (sommaire), et d'un index (noms de personnes uniquement), cette traduction comble un vide qui ne profitera pas qu'au lecteur français : c'est en effet la première traduction intégrale de ce texte dans une langue occidentale.

Alban Gautier

Boris Bove, *Dominer la ville : Prévôts des marchands et échevins parisiens de 1260 à 1350*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2004, 750 p.

Paris avant le xv[e] siècle présente à l'historien des défis inhabituels. Riche d'au moins 200 000 habitants vers 1300, sa population avait été multipliée au moins par cinq durant le siècle écoulé au point d'en faire un véritable monstre démographique, la plus grande ville européenne au nord des Alpes. Cependant, les archives municipales, notariales ou personnelles, essentielles pour reconstruire l'histoire de ses habitants, font défaut. Par le passé, des historiens comme Raymond Cazelles et, plus récemment, Simone Roux, ont fait de leur mieux en traitant de façon éclectique les sources existantes, mais Boris Bove offre une approche plus structurée en se concentrant sur une petite partie de l'élite de cette population. En 1261, saint Louis établit un collège municipal, constitué du prévôt des marchands et de quatre échevins, qui fut aboli en 1383. Ce groupe a fourni quarante-sept noms de trente familles. En dépouillant toutes les archives, tant imprimées que manuscrites, en provenance des fonds ecclésiastiques, royaux et autres, B. Bove a élaboré une base de données de 8 200 entrées pour éclairer les contours de ce groupe. Les registres d'imposition à partir de 1300 environ ont été particulièrement utiles. Bien que constituant une minorité infinitésimale de la population totale, ces échevins fournissent un fil rouge pour pénétrer au cœur d'une élite influente de 1260 à 1350.

Comme le roi n'avait pas autorisé sa capitale à former une commune et ne lui avait pas octroyé de franchises générales, mais qu'il avait seulement accordé des privilèges à des groupes spécifiques comme les marchands de l'eau, ce collège des échevins fut l'institution la plus proche d'un gouvernement municipal qui fût permise aux Parisiens, mais ses fonctions réelles ne furent pas clairement définies. Ses membres officiaient pour de courtes durées, accomplissaient d'autres tâches, et ne recevaient aucune rémunération directe. Le principal avantage (quoique indirect) était l'accès direct à la cour royale. À n'en pas douter, les échevins ont profité de la ferme de la prévôté de la ville lorsqu'ils assuraient cette responsabilité, mais cette rémunération fut réduite par les réformes de la prévôté associées au nom d'Étienne Boileau, sur lequel Boris Bove livre un récit renouvelé.

Comme groupe d'élite, les échevins tiraient leur richesse de l'importation et de la redistribution des biens de luxe, en particulier les vêtements, au centre royal et ecclésiastique du royaume. Un quart de leurs membres étaient des marchands, un tiers s'occupaient de commerces ou d'artisanats divers ; les autres n'ont pu être identifiés. Ils agissaient davantage comme hommes d'affaires que comme industriels et leurs services comprenaient des activités bancaires. Ils concentraient leurs propriétés principalement dans trois quartiers de Paris : aux alentours de l'entrée du Grand-Pont, sur la Cité, et aux alentours des Halles et de la place de Grève sur la rive droite, zones où leur lieu de travail et leur résidence étaient également établis. Leur demeure occupait modestement quelque 20 m^2 au sol, mais elle était agrandie par l'adjonction et les nouvelles divisions de structures contiguës. À l'extérieur de Paris, ils possédaient rarement des propriétés au-delà d'un rayon de dix kilomètres (il s'agissait alors surtout de vignobles). Dans le « rôle » de la taille de 1328, leur richesse personnelle annuelle était très variable : de 300 à 16 600 livres.

Boris Bove réussit particulièrement bien à poser des questions anthropologiques à ses données pour montrer comment les échevins ont cherché à créer une forte identité de groupe pour se distinguer du reste de la société parisienne. Après la noblesse, ils furent les premiers à adopter des patronymes familiaux et à les maintenir pour des générations. Par exemple, les noms de Arrode, Barbette, Boucel, Bourdon, Le Flament, Pisdoë et Popin apparaissent dès le règne de Philippe Auguste. Ils prirent des prénoms caractéristiques pour chacune des familles, et furent prompts à user de sceaux personnels et à créer des blasons héraldiques. Leurs relations avec les églises révèlent également des traits distinctifs. Tout en plaçant très souvent leurs filles dans les couvents éloignés de Chelles et Longchamp, ils ont limité leur patronage à des églises précises à l'intérieur de la ville où ils firent établir occasionnellement des chapelles familiales. Les Arrode préférèrent faire des dons à Saint-Martin-des-Champs, par exemple ; et les Popin, à Saint-Germain-l'Auxerrois. Ils s'empressèrent d'entrer dans des confréries comme celles de Notre-Dame ou de Saint-Jacques. Boris Bove a retracé avec soin leurs fréquents intermariages qui leur apportèrent une solide cohésion sociale. Leurs relations avec la noblesse sont plus nuancées. Adoptant le noble divertisse-

ment de la fauconnerie, ils furent aussi sensibles aux genres aristocratiques de la littérature vernaculaire. Philippe Paon, par exemple, a composé de grands chants courtois pour leur plaisir, et Pierre Gencien a écrit *Le Tournoiement des dames de Paris* qui ne reflète pas seulement la pratique de la bourgeoisie parisienne consistant à parodier le principal sport aristocratique en y plaçant des participants de sexe féminin, mais illustre aussi une préoccupation pour le lignage familial allant jusqu'à la création de sa propre héraldique. (L'un des points particulièrement forts de l'étude de B. Bove est d'avoir replacé le poème de Gencien dans le milieu parisien). Cependant, les échevins se distinguaient clairement de l'aristocratie par leur toilette simple et ordinaire telle qu'elle apparaît dans l'effigie que l'on trouve sur leur tombe, et ils se sont rarement mariés dans des familles aristocratiques. Peut-être le trait le plus distinctif de l'élite échevine a-t-il été la distance à l'égard de l'Église parisienne. Même s'ils firent des legs pieux et s'ils placèrent leurs filles dans des couvents, ils n'eurent pas de haute ambition pour leurs fils dans la hiérarchie ecclésiastique. Au mieux, leurs fils devinrent des chanoines (rarement cependant à Notre-Dame), mais ils n'atteignirent jamais la prélature. Les échevins manifestèrent un manque d'intérêt marqué pour l'université de la rive gauche. Non seulement ils évitèrent d'y vivre, mais leurs fils ne se trouvent pas mentionnés dans les registres des nombreux collèges. Peu nombreux furent ceux qui obtinrent le grade de maître, et la plupart des familles évitèrent la culture latine savante des écoles et des universités.

Bien que constituant une infime minorité, les échevins, depuis leur origine, ont toujours été identifiés au statut de bourgeois à Paris, lequel a reçu une définition de plus en plus précise au cours du XIIIe siècle jusqu'à ce que ses caractéristiques fussent devenues statutaires en 1287. À travers une documentation massive et une application rigoureuse des techniques prosopographiques, Boris Bove a solidement reconstruit la structure économique, sociale et culturelle du groupe échevinal. Comme élite, ce petit groupe a pesé lourdement par son influence sur les bourgeois contemporains, plus nombreux. Le travail de Boris Bove pourrait donc bien être l'approche la plus précise qui puisse être atteinte de la grande majorité des 200 000 habitants de Paris au bas Moyen Âge. Son étude attentive offre une base solide pour des travaux ultérieurs et constitue une contribution majeure à l'histoire du Paris médiéval.

John W. BALDWIN
(trad. de l'anglais par N. Weill-Parot)

Ulrich VON ZATZIKHOVEN, *Lanzelet*, Texte présenté, traduit et annoté par René Pérennec, Grenoble, ELLUG, 2004, 446 p.

Composé entre 1194 et 1230, peut-être autour de 1200, par un auteur originaire de la région de Saint-Gall (Suisse actuelle), connue pour sa célèbre abbaye, le *Lanzelet* d'Ulrich von Zatzikhoven est désormais disponible dans une traduction française publiée au regard de la version originale en allemand médiéval tirée de l'édition proposée en 1845 par K. A. Hahn. Ce roman s'ins-

crit dans le prolongement du récit bien connu des amours de Lancelot et de la reine Guenièvre écrit (probablement vers 1177-1181) par Chrétien de Troyes dans *Le Chevalier à la charrette*, récit qui donnera naissance au cours de 1220 à cette impressionnante somme narrative qu'est le *Lancelot* en prose, lui-même au cœur du cycle consacré au roi Arthur et à la Table ronde, appelé habituellement le *Lancelot-Graal*.

Comprenant 9 444 vers, le *Lanzelet* d'Ulrich von Zatzikhoven raconte les aventures de son héros depuis sa naissance jusqu'à son couronnement comme roi de Behforet. Si le récit de ses amours avec Guenièvre y occupe une place significative, ses aventures sont moins motivées par elles, comme c'est le cas chez Chrétien de Troyes, que par l'importance qu'il accorde à ses relations de parenté et à celles qu'il entretient avec le monde de la cour. Ce roman se présente comme l'adaptation d'un « livre français ». On ne connaît toutefois aucun récit en ancien français qui puisse lui correspondre. S'agirait-il d'un roman arthurien aujourd'hui disparu ? Serait-il antérieur à Chrétien de Troyes, qui s'en serait alors servi pour élaborer son propre texte ? ou serait-il au contraire postérieur au célèbre écrivain champenois, considéré généralement comme le premier romancier de langue française, auquel un épigone aurait emprunté différents éléments afin de réaliser une nouvelle composition ? À moins que cette revendication serve à justifier une compilation originale en la présentant comme la traduction d'une œuvre appartenant à une tradition littéraire pourvue d'un grand prestige et qui faisait alors référence ? Ces différentes hypothèses, qui ont été avancées par la critique à propos du *Lanzelet*, font l'objet d'une bonne mise au point dans l'introduction de R. Pérennec, consacrée principalement à l'origine de ce texte. Ce dernier penche pour une origine anglo-normande. Ulrich von Zatzikhoven affirme en effet avoir connaissance du « livre français » en question à l'époque où le roi d'Angleterre, Richard Cœur de Lion, avait été fait prisonnier par le duc d'Autriche, Léopold V, après qu'un des otages fourni par le roi, Hugues de Morville, a apporté avec lui ce roman. R. Pérennec avance d'autres arguments afin d'étayer cette thèse, éclairant du même coup les zones de contact et les points de convergence interculturels qui marquèrent cette époque.

Le *Lanzelet* d'Ulrich von Zatzikhoven apparaît ainsi comme un exemple remarquable du mouvement de diffusion de sujets et de techniques narratives qui se développe entre 1150 et 1230 depuis la *Romania* vers la *Germania*, dans un mouvement de *translatio* dont témoignent aussi les romans de *Tristan*, l'*Erec* de Hartmann von Aue et le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. S'ouvrent ainsi, pour le lecteur francophone, d'intéressantes perspectives de comparaisons autour de cette figure légendaire et fascinante de Lancelot.

La particularité de la collection dans laquelle se trouve publié cet ouvrage, intitulée « Moyen Âge européen » et dirigée par Ph. Walter, réside d'ailleurs dans le fait de proposer des traductions inédites de textes majeurs ou peu connus de la littérature médiévale européenne. Elle permet ainsi de mettre en regard des textes qui demeurent malheureusement trop souvent séparés les

uns des autres. On compte encore dans cette collection deux ouvrages consacrés à des figures dont l'importance est attestée dans plusieurs langues, saint Antoine (*Saint Antoine entre mythe et légende*, textes réunis par Ph. Walter, 1996) et Merlin (*Le Devin maudit : Merlin, Lailoken, Suibhne*, textes et études réunis sous la direction de Ph. Walter, 1999), ainsi qu'un autre roman arthurien en langue allemande, le *Wigalois : le chevalier à la roue*, de Wirnt von Grafenberg, présenté et traduit par Cl. Lecouteux et V. Lévy, dont l'étude offre d'intéressants rapprochements avec *Le Bel Inconnu* de Renaut de Beaujeu, le *Carduino* italien, *Ly Beaus Desconus* anglais et le tardif *Conte du Papegau* (bien que de façon plus marginale). C'est sans aucun doute là une excellente occasion à saisir d'ouvrir et de renouveler le champ d'investigation de la littérature médiévale française en prenant davantage en compte un archipel de textes européens.

Christopher LUCKEN

Laurence MEIFFRET, *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540), programmes picturaux et dévotion*, Rome, École Française de Rome, 2004, 345 p., 99 ill., index des noms de personnes et de lieux, index analytique.

Bien que saint Antoine ermite ait été l'objet d'un culte très populaire, il fallut attendre la fin du Moyen Âge pour que se développent des cycles iconographiques narratifs et monographiques à son sujet. Ce type de représentation se rencontre en effet uniquement entre le milieu du quatorzième et le début du seizième siècle. Partant de ce constat, l'auteur en vient à la fois à se poser la question de la prévalence de ce modèle érémitique et de la « récupération » du saint, plus d'un millénaire après sa mort, par les commanditaires religieux et laïcs de la fin du Moyen Âge. Le travail proposé développe ainsi, dans les limites temporelles imposées par le sujet, la présentation d'un corpus de cycles narratifs de la vie de saint Antoine ermite, en Italie, en partant du foyer d'éclosion du culte antonin, le Dauphiné. Les critères du choix des œuvres sont délibérément ceux de la pertinence des représentations par rapport aux « évolutions spirituelles » de l'époque, et non leur prétendue valeur artistique. En cela, Laurence Meiffret s'inscrit dans le récent mouvement de renouvellement des études iconographiques et iconologiques, dans la lignée de travaux tels que ceux de Daniel Russo ou de Dominique Rigaux. De plus, si l'iconographie de saint Antoine paraît familière, L. Meiffret s'est vite rendu compte que la bibliographie était assez restreinte sur le sujet en dehors des études spécifiques consacrées aux épisodes de tentation. Le corpus commenté dans cette étude se compose finalement de vingt-huit cycles, répartis entre le Dauphiné et l'Ombrie en passant par le Nord de l'Italie. De nombreuses illustrations (quatre-vingt-dix-neuf, dont trois en couleurs) accompagnent heureusement le propos, bien que l'on eût apprécié de les voir en plus grande taille (elles sont parfois trois par page) et plus souvent en couleurs.

L'étude de L. Meiffret, issue d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris 1 sous la direction de Léon Pressouyre, s'ouvre sur un chapitre

préliminaire présentant de manière générale le culte de saint Antoine dans l'Occident médiéval, avant d'entamer le commentaire des cycles à proprement parler selon quatre chapitres chronologiques. On voit alors comment cet ermite parmi d'autres se fit l'initiateur du « martyre blanc » et, après qu'eurent été rédigées à son propos de nombreuses vies apocryphes, devint un thaumaturge particulièrement efficace. À partir de ce culte, l'iconographie antonine se serait fondée en deux temps, par l'assimilation des conventions préexistantes de l'érémitisme et ensuite par l'adaptation à des demandes de proximité et de familiarité sous-tendues dans le culte antonin lui-même.

Dans le premier chapitre, l'auteur évoque la genèse des cycles antonins en commentant des cycles de la fin du Trecento et du premier Quattrocento commandés à la fois par des dominicains (San Domenico à Alba), s'appropriant l'ermite par un parallèle entre *Vitae patrum* et *Vitae fratrum*, mais aussi des augustins (Sant'Agostino à Montalcino) et des franciscains (San Francesco à Bassano del Grappa, San Francesco à Prato, San Francesco à Montefalco), qui parviennent en quelque sorte à une institutionnalisation de saint Antoine en proto-François. Il est intéressant de noter que, dans la première génération de cycles consacrés à saint Antoine, les représentations de ses miracles et de ses terribles tentations sont très rares. Le programme-type de ces vies tourne autour de six scènes fréquentes : la charité aux pauvres, la bastonnade, la rencontre du centaure, l'embrassade des ermites, le repas miraculeux et la mort du saint.

Le deuxième chapitre s'attache à décrire la propagande des Antonins au début du quinzième siècle et la diversification des ordres commanditaires visible par la suite. Le fait que les premières traces de programmes muraux mettant en scène saint Antoine en milieu antonin ne remontent qu'au premier quart du XVe siècle pourrait s'expliquer, selon l'auteur, par une profonde crise interne provoquée par les répercussions du Grand Schisme : l'ordre ayant à restaurer l'intégrité de sa propre image, et à gommer les dissensions internes, avant de pouvoir se préoccuper d'une véritable politique promotionnelle. Il reste qu'entre 1420 et 1470 environ, on peut trouver un grand nombre de cycles narratifs de la vie de saint Antoine ermite, selon une iconographie réactualisée, de la Toscane à l'Ombrie. L. Meiffret décrit ainsi l'église de Pescia, celle de Buttigliera Alta réalisée par Giacomo Jaquerio, les panneaux siennois du retable du maître de l'Observance, l'église Sant'Antonio de Cascia, et d'autres encore. Parmi les nombreux exemples qu'elle développe, on peut remarquer notamment la découverte du site de Beroide, en Ombrie, à mi-chemin entre Foligno et Spolète, qui présente dans la chapelle privée de Sant'Antonio un cycle tout à fait digne d'intérêt, mais si délaissé par les autorités locales et régionales qu'il est vraisemblablement destiné à disparaître faute de mesures d'urgence (d'autant que le bâtiment a été très déstabilisé par le tremblement de terre de 1997). L'auteur montre également qu'à l'époque de l'apogée cultuel du saint, le florilège d'œuvres présentes en Toscane et en Ombrie relève quasiment de la seule promotion des principales communautés observantes, franciscaine ou augustinienne.

Le troisième chapitre propose une série de programmes de la fin du Quattrocento en Italie septentrionale. L'auteur décrit ainsi la chapelle San Fiorenzo de Bastia Mondovi, San Pietro in Gessate à Milan, la prédelle démembrée de Bernardo Parentino, conservée à la galerie Doria Pamphili à Rome, ainsi que le site de Pelugo dans les Alpes, avant de comparer son iconographie avec le théâtre des mystères. Nous voyons ainsi comment les images du saint en viennent à constituer une véritable propagande anti-hérétique. On remarque également comment se constituent les premières commandes purement laïques, paroissiale à Beroide ou confraternelle à Assise, qui montrent un ancrage progressif de l'iconographie du saint dans le tissu social, mouvement qui voit son apogée dans les vastes réalisations populaires du XVI[e] siècle. Pourtant, de manière générale, la vocation iconographique de saint Antoine est devenue, selon L. Meiffret, à la fin du Quattrocento celle du champion des communautés désireuses soit d'établir une légitimité incontestable (Franciscains, Augustins), soit de restaurer une image un temps ternie (Antonins, Bénédictins).

Cet ouvrage s'achève par un chapitre évoquant la diffusion des cycles antonins dans le réseau paroissial au XV[e] siècle. Prenant à la fois des exemples provençaux (Clans, Roquebillière), et alpins (Salbertrand, Gravedona, Sorico, Bormio), L. Meiffret montre comment la vie du père, de plus en plus limitée à quelques actions récurrentes (charité, bastonnade, tentation, exorcisme), voit s'appauvrir son imaginaire potentiel. Supplantée par la vogue des héros antiques et par de nouveaux modèles spirituels, l'iconographie antonine perd petit à petit au début du XVI[e] siècle sa place de premier plan.

Tout en précisant que l'extrême abondance des thèmes et leur variabilité rendent difficile le travail de synthèse, L. Meiffret propose heureusement un bilan d'évolution des familles typologiques qui permet d'avoir une vision plus globale des thèmes, des œuvres et des commanditaires excessivement divers décrits au fil du texte. Des tableaux synthétiques permettent enfin de visualiser les évolutions iconographiques et la variabilité des ordres commanditaires.

Cette étude offre finalement le double intérêt de présenter de brèves monographies chronologiques sur chacun des sites étudiés, dont beaucoup étaient presque inconnus jusqu'ici, et de donner à voir de manière générale l'évolution de la représentation en Italie d'un saint primordial aux deux derniers siècles du Moyen Âge ; ce qui en fait d'emblée un ouvrage de référence sur le sujet.

Chloé MAILLET

Sebastià GIRALT I SOLER, *Arnau de Vilanova en la impremta renaixentista*, Manresa, Publicacions de l'Arxiu Històric de Ciències de la Salut (PAHCS), 2002, 218 p., tables, appendices, notes et bibliographie.

L'image de l'un des plus célèbres médecins du Moyen Âge, Arnaud de Villeneuve (v. 1240-1311) a été graduellement obscurcie par les épaisseurs d'apocryphes, de légendes et de malentendus, qui l'ont recouverte au fil des siècles. La recherche historique et philologique, sous l'impulsion en particulier des travaux de Juan Antonio Paniagua et grâce aussi à l'entreprise d'édition

critique des *Opera medica omnia* conduite sous la direction de ce dernier, du regretté Luís García-Ballester et de Michael McVaugh, fait émerger progressivement la figure véritable du médecin catalan. C'est dans ce mouvement de renouveau scientifique que s'inscrit le travail de Sebastià Giralt i Soler sur les éditions de la Renaissance de l'œuvre médicale du grand maître. Ces premières éditions imprimées ont en effet puissamment contribué au processus de déformation de son image – processus qui avait été entamé dès le XIVe siècle.

S. Giralt i Soler étudie d'abord les éditions des œuvres particulières. Conservées dans un grand nombre de copies manuscrites, certaines d'entre elles connaissent les honneurs des presses, en particulier dans la période 1480-1520. Ces impressions contribuent à brouiller davantage l'image du médecin : d'une part à cause de l'effet démultiplicateur qu'elles induisent, d'autre part à travers la création de fausses attributions dont elles se rendent coupables ; ce fut le sort du commentaire au *Regimen sanitatis Salernitanum*, rédigé sans doute par un maître de Louvain, sous prétexte qu'il fut édité à Louvain dans les années 1480 conjointement au *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* d'Arnaud de Villeneuve.

S. Giralt i Soler divise les éditions générales en deux grands blocs chonologiques : d'abord, les éditions en lettres gothiques de la première moitié du XVIe siècle, imprimées à Lyon (1504, 1509, 1520, 1532) ou à Venise (1505, 1527) (en ajoutant celle, inachevée, de Strasbourg 1541) ; ensuite, les éditions en lettres romaines de Bâle 1585 et de Lyon 1586.

L'édition *princeps* de Lyon 1504, réalisée par les soins du médecin génois Tommaso Murchi, servit de texte de base aux éditions postérieures. Pour les œuvres déjà éditées, il ne semble pas que d'autres manuscrits aient été de nouveau consultés, contrairement à ce qu'indiquent souvent les préfaces. Toutes ces éditions étaient destinées à des médecins, à des étudiants en médecine, mais aussi à des lecteurs qui étaient férus de philosophie naturelle ou qui s'intéressaient à la préservation de la santé. Tout au long de son étude, S. Giralt i Soler est attentif à la question des traductions en vernaculaire. Après le premier tiers du XVIIe siècle, l'amenuisement de l'intérêt pour les œuvres arnaldiennes se décèle à la fois dans la diminution très nette du nombre d'écrits édités et dans la destination des quelques réimpressions à un public manifestement profane.

Les éditions des œuvres arnaldiennes firent l'objet de l'attention des autorités inquisitoriales. De fait, si, pour reprendre l'expression de J. A. Paniagua, la médecine arnaldienne avait été le « paradigme de la médecine scolastique », ses écrits spirituels, en revanche, lui avaient valu de son vivant bien des déboires. C'est bien au nom de cette condamnation médiévale de ces seuls écrits spirituels que l'ensemble de son œuvre – spirituelle ou non – se trouva mise à l'index en 1559. Mais dans l'index de 1564 le nom d'Arnaud n'apparaissait plus et, du reste, il était désormais admis que les œuvres non théologiques d'hérétiques pouvaient échapper à la condamnation qui frappait leurs auteurs. En revanche, l'inquisition espagnole censura dès 1584, et de

façon réitérée jusqu'en 1707, un certain nombre d'œuvres arnaldiennes ou pseudo-arnaldiennes sur les sciences occultes : oniromancie, astrologie, magie talismanique et alchimie. La plupart des exemplaires des *Opera* d'Arnaud de Villeneuve conservés dans les bibliothèques d'État espagnoles portent la trace de cette censure inquisitoriale.

S. Giralt i Soler parvient à mettre en relation la chronologie des éditions des *Opera* d'Arnaud avec les grandes évolutions du contexte intellectuel et scientifique. Ainsi, l'éclipse entre la période des éditions gothiques et l'édition de Bâle de 1585 s'expliquerait par la victoire de l'hellénisme médical qui aurait inévitablement marginalisé une œuvre aussi marquée par la tradition galénique arabo-latine. Quant à l'édition de Bâle elle-même, elle s'expliquerait par un nouveau contexte : Bâle était devenu l'un des centres majeurs de l'édition des textes portant les empreintes du néo-platonisme, de l'hermétisme et de la kabbale, ainsi que celles de l'alchimie et du paracelsime. Ces deux derniers centres d'intérêt surtout auraient guidé l'entreprise de l'éditeur Conrad Waldkirch. Cet engouement pour Arnaud n'était donc pas dépourvu de paradoxe, puisque l'œuvre alchimique du médecin catalan est très probablement entièrement apocryphe et que, par ailleurs, il s'était voulu le représentant par excellence du galénisme (courant contre lequel s'escrimaient au contraire très largement les paracelsiens). Mais, en réalité, c'est aussi, et plus souvent encore, la médecine pratique que l'on valorisa alors dans le corpus arnaldien.

Le succès renaissant d'Arnaud est donc complexe et ambivalent : on le voit tantôt comme un auteur maniant les langues chères à l'humanisme, tantôt s'occupant de disciplines les plus diverses, connaissant en particulier les procédés occultes de la nature. Le monde protestant s'intéressa, lui aussi, à ses écrits spirituels. C'est cette image contrastée, faussée et complexe que Sebastià Giralt i Soler s'efforce de clarifier et de cerner à travers un examen exemplaire de ces éditions générales ou particulières de l'œuvre médicale arnaldienne. Ce faisant, il donne aux études arnaldiennes, dans un appendice de 80 pages, un instrument de travail indispensable : liste des œuvres imprimées et des éditions, tableaux statistiques, éditions des dédicaces et préfaces des différentes éditions et celle de l'*Arnaldi Vita* de Symphorien Champier. L'ouvrage fournit ainsi des clefs pour comprendre le passage des manuscrits médiévaux à l'impression renaissante et le destin contrasté des auteurs médiévaux à l'époque de l'humanisme, de la Réforme et de la Contre-Réforme.

Nicolas WEILL-PAROT

Karen A. WINSTEAD (ed.), *Chaste passions. Medieval English martyr legends*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2000, 201 p., 7 ill.

Le livre de Karen Winstead est un recueil de vies de martyres traduites en anglais moderne, et il s'adresse à un public large, ceux qui, selon l'auteur, « ont grandi en entendant les histoires des saints ». Après avoir publié, en 1997, une étude sur les légendes de vierges martyres au bas Moyen Âge en Angleterre, l'auteur, par ailleurs professeur de littérature anglaise à l'Ohio

State University, se vit suggérer par son éditeur une traduction en anglais moderne des sources qu'elle avait exploitées. Le livre dont il est question ici est le résultat de cette entreprise. On y trouvera un recueil de seize vies de vierges martyres de la basse Antiquité telles qu'elles furent rédigées en Angleterre en langue vernaculaire entre le début du treizième et la fin du quinzième siècle. Certains compilateurs et traducteurs sont anonymes, d'autres sont restés célèbres, mais ils évoquent presque tous leur ambition qui était de rendre accessible à un public illettré les vies et miracles des saintes martyres. Dans la continuité des auteurs médiévaux anglais, l'auteur tente de donner au lecteur contemporain un accès juste mais aisé à ces textes hagiographiques. D'ou le choix de ne proposer que de brèves (mais éclairantes) notices, de traduire les vers en prose, et de transposer fidèlement le langage parlé, de manière parfois quelque peu étonnante, sans hésiter, notamment, à rendre la crudité du langage du *South English Legendary*, dans lequel les martyres traitent à de multiples reprises leurs bourreaux de *assholes*.

Le recueil propose donc, dans un ordre chronologique, les vies des seize saintes (Julienne, Agathe, Lucie, Barbe, Anastasie, Cécile, Christine, Eugénie, Winifred, Marguerite et Pétronille, Agnès et Dorothée, la longue vie anonyme de Catherine, et enfin celle d'Ursule et les onze mille vierges). Sont également publiés en annexe trois textes dont les éditions étaient rares ou inexistantes : les vies de Justine et Barbe extraites du *South English Legendary*, ainsi que la vie anonyme de sainte Catherine. Chacune de ces vies est précédée d'une notice introductive et d'une bibliographie. Une introduction de sept pages présente l'ensemble en reprenant une partie des conclusions de l'ouvrage précédent de l'auteur.

Le recueil s'ouvre avec une vie anonyme de sainte Julienne, écrite vers 1200, qui narre la vie de cette jeune fille refusant le mariage arrangé par son père Africanus (oppresseur des chrétiens) et repoussant les attaques du diable. Les quatre textes qui suivent sont extraits du *South English Legendary*, une anthologie volumineuse composée dans la deuxième moitié du treizième siècle, comprenant presque une centaine de récits, et dont on ne connaît pas moins de cinquante et un manuscrits. L'auteur a extrait de ce texte les vies de sainte Agathe, Lucie, Justine et Barbe. Ces vies ont la particularité, notamment en ce qui concerne les deux premières, de présenter les légendes dans un style très vif et cru, fourmillant de scènes d'action et de violence. Comme deux de ces vies n'avaient pas encore été éditées, l'auteur propose en annexe sa transcription de la vie de sainte Justine selon le manuscrit Egerton 1993 de la British Library, et de la vie de sainte Barbe telle qu'elle se trouve dans le Ms. Rawl Poet. 225 de la Bodleian Library d'Oxford. Ensuite, nous lisons la vie d'Anastasie, la sainte qui parvint à échapper aux affres conjugales grâce au décès miraculeux et libérateur de son époux. Cette vie est tirée du recueil connu sous le nom de *North English Legendary*, rédigé à la fin du quatorzième siècle. Cette compilation, dédiée également à un public large, abonde particulièrement en épisodes narratifs assez humoristiques qui scandent le récit des exploits des saints. Vient ensuite la traduction de ce qui reste

sans doute la plus célèbre des légendes de saints écrites en Angleterre, la vie de sainte Cécile traduite par Geoffrey Chaucer d'après la *Légende Dorée*. Si l'on rencontre ce texte dans le récit de la deuxième nonne des *Contes de Canterbury*, Chaucer l'avait pourtant écrit dans les années 1370 ou au début des années 1380, au moins une décennie avant d'entamer les *Contes*. On considère généralement que c'est à partir de ce texte que la légende hagiographique devient réellement un genre littéraire. Suit la seconde légende connue en Angleterre écrite par des laïcs, la vie de sainte Christine par Guillaume Paris. Elle fut rédigée alors qu'il était prisonnier politique en 1397. La vie d'Eugénie issue du *Légendier écossais* nous fait entrer dans le monde des saintes travesties en homme, un type de récit qui connut de multiples avatars tout au long du Moyen Âge. Les auteurs de ce recueil, rédigé vers la fin du quatorzième siècle ou le tout début du quinzième siècle, sont restés anonymes. La vie de sainte Winifred, écrite par le prolifique John Mirk à la fin du quatorzième siècle, nous présente une héroïne moins agressive, et qui est sans doute la seule vierge à avoir survécu à une décapitation. Les vies de Marguerite et Pétronille écrites par John Lydgate apportent une nouveauté dans le genre, ce que K. Winstead considère donc comme étant une approche véritablement littéraire du genre. La vie de saint devient avec lui véritablement une œuvre poétique riche en métaphores et en descriptions, à la versification recherchée. Osbern Bokenham, contemporain de Lydgate, écrivit également entre 1430 et 1440 des vies de saintes inspirées par la *Légende Dorée*, dont sont traduites ici les vies d'Agnès et Dorothée. K. Winstead traduit également une des deux versions détaillées de la vie de sainte Catherine, qui épousa le Christ en une cérémonie de noces mystiques, qui fut sans doute rédigée dans les années 1420. C'est ce texte qui expose en détail la vie de cette sainte très populaire qui fut souvent préférée à celle, plus succincte, de Jacques de Voragine, et qui fut incorporée au légendier de Caxton. Ce texte n'étant disponible que dans une édition rare est également édité en version originale en annexe. Le recueil se clôt avec la vie de sainte Ursule et ses onze mille compagnes, rédigée par un auteur anonyme autour de 1485.

K. Winstead introduit ces vies de saints en expliquant, peut-être un peu rapidement, qu'écrites souvent longtemps après la mort de leurs protagonistes, et présentant souvent la répétition des mêmes *topoi*, elles en deviennent « anhistoriques ». Elle s'appuie pour cela sur les travaux quelque peu vieillis d'Hippolyte Delahaye. Elle évoque également la récupération polysémique des vies de vierges par les féministes, d'aucuns y voyant une image particulièrement négative du féminin (à travers une valorisation extrême de la chasteté et de la mort adolescente), alors que d'autres ont tendance à lire positivement une image combative des vierges en tant que rebelles affrontant avec courage la « patriarchie » oppressante. La traduction de ces vies en langue vernaculaire à partir du treizième siècle s'est faite en réponse à une recherche de piété active de la part des laïcs. Il est d'ailleurs intéressant de noter combien les vies rédigées à cette époque peuvent prendre des distances par rapport aux vies latines originales, de façon à s'adapter aux intérêts du siècle

et aux attentes des lecteurs. Pour tracer un schème général, l'auteur indique qu'au quatorzième siècle, les légendes se focalisent sur le conflit et accentuent le comportement antisocial des saintes, alors qu'au quinzième siècle, la tendance est moins portée à insister sur la confrontation, mais davantage sur la prière et la dévotion, portraiturant ainsi des héroïnes plus acceptables socialement, et mieux à même de devenir des modèles de comportement.

On aurait pu préférer à ce recueil une édition bilingue qui aurait permis de mieux appréhender cet échantillon de textes. Mais on ne peut que se réjouir que des initiatives de ce type voient le jour et permettent à un public profane de lire ces versions des vies de saints, souvent bien différentes de celle de la *Légende dorée* et d'autres recueils amplement diffusés. L'introduction et les synthétiques notices agrémentent cette lecture qui incite à contrecarrer à nouveau l'idée, encore trop répandue, que les vies de vierges martyres ne sont que d'ennuyeux récits stéréotypés.

Chloé MAILLET

SOMMAIRES D'OUVRAGES COLLECTIFS

La Mémoire du temps au Moyen Âge, sous la direction d'Agostino Paravicini Bagliani, Florence, SISMEL Éd. del Galluzzo (« Micrologus'Library » 12), 2005, 448 p.

L'Université de médecine de Montpellier et son rayonnement (XIIIe-XVe siècles), Actes du colloque de Montpellier (Université Paul-Valéry-Montpellier III), 17-19 mai 2001), sous la direction de Daniel Le Blévec, Turnhout, Brepols, 2004, 356 p. (« De diversis artibus »).

des privilèges du collège des Douze-Médecins (Daniel Le Blévec), p. 29 – Surgery in the 14th-century medical faculty of Montpellier (Michael R. McVaugh), p. 39 – Pratiques médicales foraines. Arles au carrefour d'influence des écoles médicales de Montpellier et d'Avignon à la fin du Moyen Âge (Jean-Pierre Bénézet), p. 51 – **II. Les grands maîtres montpelliérains** – Gérard de Solo et son œuvre médicale (Anne-Sylvie Guénoun), p. 65 – Le *Tractatus medicus* de Jean de Tournemire : une œuvre originale ? (Guillaume Canovas), p. 75 – Bernard de Gordon et son influence sur la pensée médicale aux XIVe et XVe siècles (Luke Demaître), p. 103 – *La obra medica* de Arnau de Vilanova en Montpellier (Fernando Salmòn), p. 133 – **III. L'élaboration du savoir médical** – Nature et place des doctrines dans l'enseignement de l'Université de médecine de Montpellier (Thierry Lavabre-Bertrand), p. 147 – Astrologie, médecine et art talismanique à Montpellier : les sceaux astrologiques pseudo-arnaldiens (Nicolas Weill-Parot), p. 157 – Le *Libellus de confortatione visus* d'Arnaud de Villeneuve (Béatrice Bakhouche), p. 175 – Les traités sur la lèpre des médecins montpelliérains : Bernard de Gordon, Henri de Mondeville, Arnaud de Villeneuve, Jourdain de Turre et Guy de Chauliac (François-Olivier Touati), p. 205 – Les régimes de santé de l'aire montpelliéraine : affirmation et renouveau de l'*ars diaetae* au XIVe siècle (Marilyn Nicoud), p. 233 – **IV. La diffusion de la pensée médicale montpelliéraine** – L'école de Montpellier et les bibliothèques médicales : Arnaud de Villeneuve, son milieu, ses livres (XIIIe-XIVe siècles) (Donatella Nebbiai), p. 255 – Université et vernacularisation au bas Moyen Âge : Montpellier et les traductions catalanes médiévales des traités de médecine (Lluis Cifuentes), p. 273 – La faculté de médecine de Montpellier et son influence en Provence : témoignages en hébreu, en latin et en langue vulgaire (Joseph Shatzmiller), p. 291 – Les œuvres traduites des médecins montpelliérains dans les bibliothèques des Juifs du Midi de la France au XVe siècle (Danièle Ancu), p. 295 – Tra Bologna e Montpellier. Breve note su Mondino de'Liuzzi e Guy de Chauliac (Romana Martorelli Vico), p. 315 – Conclusion (Danielle Jacquart), p. 315.

Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea, dir. Dinora Corsi, Rome, Viella, 2004, 272 p.

Premessa, p. VII – Introduzione, p. IX – « Forme » del ministero femminile (D. Corsi), p. XI – **1. Discepolato-Annuncio** Donne, sacerdozio e profezia nelle Scritture ebraiche (Milka Ventura Avanzinelli), p. 3 – Apostole, diaconesse, profetesse ; il difficile cammino delle originie (Elena Giannarelli), p. 19 – L'Annunciazione a Maria. Riflessioni sul sacerdozio dell'era messianica (Giovanni Nocentini), p. 33 – Dal discepolato carismatico all'ordine sacerdotale (Giancarlo Gaeta), p. 43 – **2. Ministero sacro-Insegnamento** – La messa celebrata da Maifreda a Milano nel 1300 (Luisa Muraro), p. 51 – « Voi cercate, noi troviamo ». Mistiche e carismatiche nel tardo Medioevo centroeuropeo (Donatella Bremer), p. 65 – Il vero sacerdote : trasfigurazioni e assimilazioni nel pensiero e nelle pratiche di Domenica da Paradiso

(Adriana Valerio), p. 87 – Ruolo delle donne e sacerdozio ministeriale nella Comunità dei Fratelli Moravi nel Settecento (Michele Cassese), p. 103 – La predicazione delle donne valdesi (Marina Benedetti), p. 135 – Predicatrici e madri spirituali. Il carisma, lo spazio, il pubblico (Gabriella Zarri), p. 159 – Carismi femminili nella Spagna barocca (Sara Cabibbo), p. 179 – **4. Profezia – Diritti** – « Stare insieme a cercar "ghiande" ». La profezia politica delle ugonotte (Bruna Peyrot), p. 197 – Dalla profezia alla politica. Suzette Labrousse, profetessa della Rivoluzione a Roma (Marina Caffiero), p. 217 – « The Bible is the great Charter of human rights ». Emancipazioniste e suffragiste americane nell'Ottocento (Raffaella Baritono), p. 243 – Cristianesimo e diritti umani delle donne : l'« impedimentum sexus » (Kari Elisabeth Bœrresen), p. 261.

Les Pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'ouest (VIIIe-XIe siècles). Implantation et moyens d'action, sous la direction de Dominique BARTHÉLEMY et Olivier BRUAND, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004 (Histoire), 250 p.

Introduction (O. Bruand), p. 1. – La prébende de l'écolâtre et la gestion des biens de Saint-Martin de Tours au IXe siècle (Ph. Depreux), p. 23 – Les premiers châtelains et la nouvelle géographie politique du comté nantais (N.Y. Tonnerre), p. 39 – Aux sources du pouvoir châtelain de Geoffroi « seigneur de Mayenne, le plus fort du Maine » (c. 1040-1098) (A. Renoux), p. 61 – *Villa*, village, paroisse et seigneurie sur les confins du Maine et de la Bretagne (VIIIe-XIIe siècles) (D. Pichot), p. 91 – Les villas ligériennes de l'Autunois, centres de pouvoir et d'encadrement (VIIIe-début XIe siècles) (O. Bruand), p. 111 – La maison d'Alfred : un lignage noble du sud de la Bretagne (IXe-XIIe siècles) (J. Quaghebeur), p. 137 – Autour de la *dos* d'Adelize de Tosny : mariage et contrôle du territoire en Normandie (XIe-XIIe siècles) (P. Bauduin), p. 157 – Patrimoines d'églises et pouvoirs locaux en Auxerrois (début X^e^-fin XIe siècles) (Y. Sassier), p. 175 – Un aspect de la seigneurie châtelaine : le droit de *vicaria* de la seigneurie de Rochecorbon en Touraine au XIe siècle (Cl. Lamy), p. 193 – Praticiens de la justice et juridictions (Haut-Maine, fin du XIe siècle), (Br. Lemesle), p. 215 – Deux mutations du « féodalisme » (Point de vue) (D. Barthélemy), p. 233.

LIVRES REÇUS

BARTHÉLEMY Dominique et BRUAND Olivier (sous la direction de), *Les Pouvoirs locaux dans la France du Centre et de l'Ouest (VIIIe-XIe siècles). Implantation et moyens d'action*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (coll. « Histoire »), 2004.

BERTIN Gerald A., *Le Moniage Rainouart III*, tome II, Paris, Société des Anciens Textes Français, Abbeville, éd. F. Paillart, 2004.

BODEL Jean, *Le Jeu de saint Nicolas*, présentation et traduction par Jean Dufournet, Paris, GF Flammarion (Bilingue), 2005.

BOQUET Damien, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.

CONTAMINE Philippe, *Pages d'Histoire militaire médiévale. XIVe-XVe siècles*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XXXII), 2005.

DE HAAS Claire, *Le Grand Cartulaire de Conches et sa copie : transcription et analyse*, Conches, 2005.

DE LIBERA Alain, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin (« Problèmes et Controverses »), 2005.

FOEHR-JANSSENS Yasmina et TILLIETTE Jean-Yves (textes rassemblés par), *« De vrai humain entendement ». Études sur la littérature française de la fin du Moyen Âge offertes en hommage à Jacqueline Cerquiglini-Toulet le 24 janvier 2003*, Genève, Droz (« Recherches et rencontres » Vol. 21), 2005.

GALDERISI Claudio, Diegesis. *Études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge (de la Vie des Pères aux lettres modernes)*, Turnhout, Brepols (« Culture et Société médiévales »), 2005.

GAUDE-FERRAGU Murielle, préface de Colette Beaune, *D'or et de cendres. La mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (« Histoire et civilisations »), 2005.

GAUTIER DALCHÉ Jean (traduction et présentation), *Le Victorial. Chronique de don Pedro Niño comte de Buelna (1378-1453) par Gutierre Díaz de Gamez son porte-bannière*, Turnhout, Brepols (« Miroir du Moyen Âge »), 2005.

GEHIN Paul (sous la direction de), *Lire le manuscrit médiéval. Observer et décrire*, Paris, Armand Colin (collection U Histoire), 2005.

GOULLET Monique, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Turnhout, Brepols (« Hagiologia »), 2005.

KLANICZAY Gábor (sous la direction de), *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*, Rome, École française de Rome (Collection de l'EFR – 340), 2004.

LAUWERS Michel, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier (Collection historique), 2005.

LEJBOWICZ Max éd., *Les Relations culturelles entre chrétiens et musulmans au Moyen Âge. Quelles leçons en tirer de nos jours ? Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac (Paris, mercredi 20 octobre 2004)*, Turnhout, Brepols (« Rencontres médiévales européennes » 5), 2005.

MARENBON John, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (« Conférences Pierre Abélard »), 2005.

MARIN Olivier, *L'Archevêque, le Maître et le Dévot. Genèses du Mouvement réformateur pragois. Années 1360-1419*, Paris, Honoré Champion (« Études d'Histoire médiévale-9), 2005.

MENEGALDO Silvère, *Le Jongleur dans la littérature narrative des* XIIe *et* XIIIe *siècles. Du personnage au masque*, Paris, Honoré Champion (« Nou velle bibliothèque du Moyen Âge » 74), 2005.

Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali, XIII, *La Pelle umana*, Tavarnuzze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2005.

MOUNIER Mireille (sous la direction de), *Les Animaux malades en Europe occidentale (*VIe*-*XIXe *siècles), Actes des XXV*^e^ *Journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran 12, 13, 14 Septembre 2003*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (coll. « Flaran »), 2005.

PARADISI Gioia, PUNZI Arianna (sous la direction de), *Storia, geografia, tradizioni manoscritte*, Rome, Viella (« Critica del Testo » vii/1, 2004), 2004.

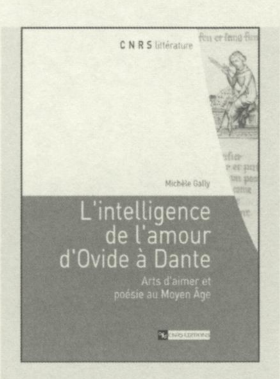
PARAVICINI BAGLIANI Agostino (sous la direction de), *La Mémoire du temps au Moyen Âge*, Florence, SISMEL Éd. del Galluzzo (« Micrologus' Library » 12), 2005.

SZIRMAI Julia C., *(éd. du Ms. Brit. Libr. Harley 3775 par), Un fragment de la Genèse en vers (fin* XIIIe*-début* XIVe *siècles)*, Genève, Librairie Droz (« Textes littéraires français »), 2005.

L'intelligence de l'amour d'Ovide à Dante

Arts d'aimer et poésie au Moyen Age

Michèle Gally



Dans cet ouvrage au titre emprunté à la Vita Nova de Dante, l'auteur explore la relation entre l'amour et la poésie, et les conditions dans lesquelles l'approche intellectuelle du sentiment amoureux investit la poésie vernaculaire (en langue vulgaire) dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Inspirés d'Ovide, la grande autorité érotique et savante pour les médiévaux, fleurissent des Arts d'aimer où s'expriment à la fois lectures savantes et apports de la culture populaire des proverbes et des refrains. A la faveur de cette ambiguïté, les clercs vont détourner les figures ovidiennes et celles courtoises de la *fin'amor* pour combattre l'amour charnel profane. A partir du *Roman de la Rose* de Jean de Meun, la quête de l'objet d'amour devient l'occasion d'une revue encyclopédique des savoirs. C'est bien l'intelligence de l'amour qui permet l'accession à une connaissance supérieure.
Cet essai, fondé sur l'analyse d'oeuvres célèbres (de Chrétien de Troyes à Jean de Meun) mais aussi de textes peu connus, tels les *Arts d'aimer* de Richard de Fournival ou *Les échecs amoureux* d'Evrart de Conty, éclaire la constitution d'un discours amoureux proprement médiéval.
Grâce à un style direct et vivant, l'auteur sait mettre à la portée du lecteur des analyses éclairantes. Les textes en moyen français sont accompagnés de l'explicitation des mots qui pourraient faire obstacle à la compréhension.

ISBN : 2-271-06324-8
Format : 17 x 24
224 pages
Prix : 25,00 €

REVUE *MÉDIÉVALES*

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

NOM ....

ORGANISME ....

Prénom ....

Adresse ....

Code Postal .... Ville .... Pays ....

❒ Je souscris un abonnement à 2 numéros
2005 : nos 48 et 49
23 € + port 6 € 29 €

❒ Je souscris un abonnement à 4 numéros
2005 : nos 48 et 49
2006 : nos 50 et 51
43 € + port 12 € 55 €

❒ Je souhaite recevoir le(s) numéro(s) suivant(s) :

Prix au numéro :

– Jusqu'au n° 31 :	10 € + port 3 €	13 €
– À partir du n° 32 :	15 € + port 3 €	18 €
sauf n° 44 :	18 € + port 3 €	21 €

Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED
(CCP Paris 9 150 59 K)

Règlement par carte bancaire (Carte bleue, Visa, Eurocard)
Carte n° :
Date d'expiration :
Date :
Signature :

Bulletin à retourner à :
PUV-Revues
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
France



Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie Chirat
42540 Saint-Just-la-Pendue - Dépôt légal mars 2006 - N° 7833

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :
Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr – Web : http://www.puv-univ-paris8.org

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :
AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Numéros disponibles

Coordonné par :
Dominique IOGNA-PRAT
Élisabeth ZADORA-RIO

La paroisse

NUMERO 49 • AUTOMNE 2005

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-177-1

9 782842 921774

PRIX : 15 €